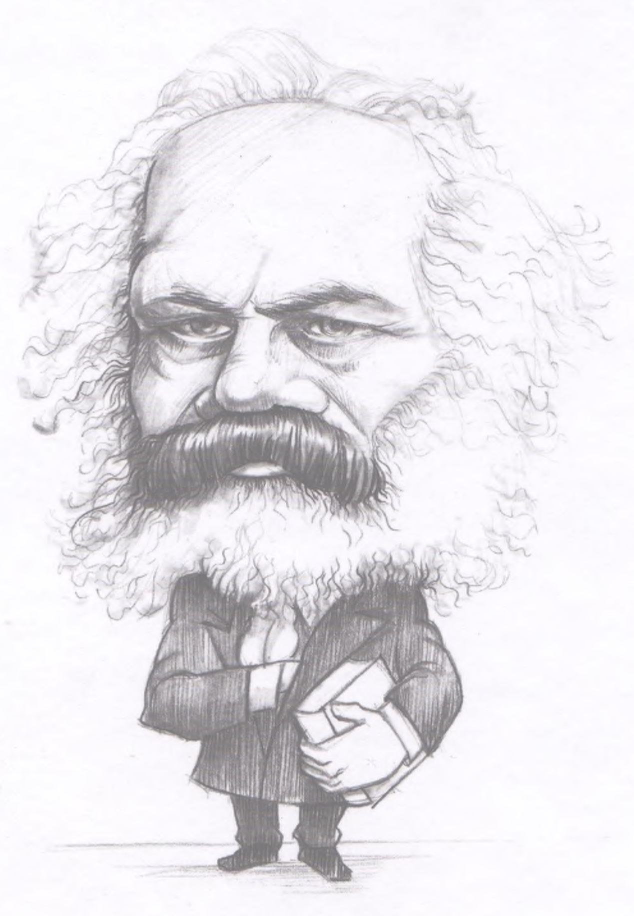
MARX

Del ágora al mercado

José Manuel Bermudo



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Todas las imágenes publicadas son de dominio público.

Depósito legal: B 3678-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Marx

Del ágora al mercado

José Manuel Bermudo

CONTENIDO

Introducción

La Historia, casi siempre escrita por los vencedores, suele asociar lo que considera «doctrinas del mal» a individuos concretos. Maquiavelo, por defender la primacía del poder político sobre el eclesiástico, fue erigido en autor de la doctrina basada en la máxima «el fin justifica los medios», que nos ha legado la historiografía como expresión del mal moral absoluto. Sobre él cayó la mayor condena, poner su nombre a esa doctrina. Algo parecido ha ocurrido con Marx, cuyo nombre ha quedado indisolublemente unido al del «comunismo». Y como los avatares de la historia han determinado que el comunismo haya quedado unido a personajes y hechos inquietantes (como la *revolución cultural*), cuando no simplemente monstruosos (como el *gulag*), y, sobre todo, como las experiencias comunistas en la URSS, China, Vietnam, Angola, Mozambique o Cuba, que se cobraron un enorme e inútil sufrimiento de sus pueblos, terminaron en fracaso, el marxismo, identificado con la teorización inspiradora de ese mal, ha pasado a la historia como pensamiento despreciable y diabólico. Y por tanto Marx, que en esencia solo aspiraba a la emancipación de los hombres, tanto respecto a los dioses del cielo como a ese atracti-

vo dios la tierra que se llama «Capital», pasó a engrosar el grupo de individuos que, siendo realmente históricos en sentido de cosmopolitas, en tanto que hicieron avanzar el «espíritu universal», han sido indexados por la historia como autores del mal.

El filósofo y teórico Friedrich Engels, en su *Discurso ante la tumba de Marx*, dijo cosas como: «El 14 de marzo, a las tres menos cuarto de la tarde, el más grande pensador de nuestros días dejó de pensar. Es inestimable la pérdida para el proletariado militante de Europa y América y para la ciencia histórica». Enfatizó su dimensión de hombre de ciencia y lo equiparó al padre del evolucionismo: «Darwin descubrió la ley de la evolución de la naturaleza y Marx la ley del desarrollo de la historia de la humanidad». Asimismo, Engels evocó sus aportaciones a la economía («Marx descubrió también la ley que gobierna el actual modelo de producción capitalista y la sociedad burguesa que ha creado») y la riqueza de su análisis sociopolítico en la larga e intensa actividad periodística, que puede verse en sus artículos de la *Rheinische Zeitung*, el *Vorwärts* de París, el *Deutsche Brusseler Zeitung*, la *Neue Rheinische Zeitung*, el *New York Tribune* y muchos otros.

Por desgracia, esos méritos en el campo de las ciencias sociales no le valieron el reconocimiento de la academia de su tiempo, que le dio la espalda; ni de los gobiernos, que lo expulsaron de sus territorios; ni de los intelectuales, demócratas y conservadores, que compitieron por difamarlo. «Marx fue el hombre más odiado y calumniado de su tiempo», nos dice su amigo Engels, que cree que ese excesivo desprecio no provenía de su condición de hombre de ciencia, de categoría probada, sino de su posición política; «Marx era, ante todo, un revolucionario». Una cualidad que no acostumbra a premiar la academia, pero sí los pueblos que esperan la emancipación. De ellos recibió, por su aportación teórica y entrega a las luchas obreras, la consideración que le negaron las instituciones. Por eso concluye Engels: «Y ha muerto amado, reverenciado y

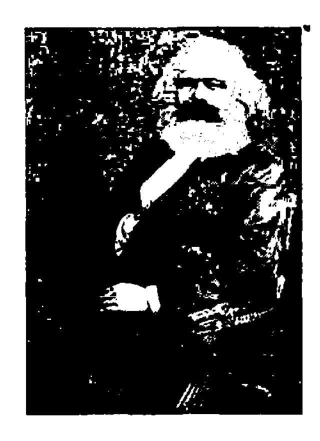
llorado por millones de compañeros trabajadores revolucionarios desde las minas de Siberia a California, en todas partes de Europa y América».

Ciertamente, son palabras de un amigo a modo de panegírico. Pero desde la otra orilla, Isaiah Berlin, en su libro *Karl Marx*,[1] con palabras de cuyo desapasionamiento es más difícil dudar, reconoce: «Ningún pensador del siglo XIX ejerció sobre la humanidad influencia tan directa, deliberada y profunda como Karl Marx». Excelente elogio de un antimarxista, que no ahorra retórica para resaltar que Marx no fue «escritor y orador popular», que «escribió muchísimo» pero fue poco leído; sorprendente reconocimiento a un hombre que según este ilustre liberal carecía totalmente de las cualidades de gran líder o agitador popular: «No fue un publicista de genio, como el demócrata ruso Alexandre Herzen, ni tampoco poseyó la elocuencia de Bakunin»; enigmática grandeza de quien pasó la mayor parte de su vida profesional «en relativa oscuridad en Londres, sentado a una mesa de trabajo y en la biblioteca del British Museum».

El amigo y el enemigo coinciden en la valoración de la aportación de Marx a la historia cosmopolita. Uno pronostica: «Su nombre perdurará en el tiempo, y con él su obra»; y el otro confirma: «Hacia el fin de su vida se convirtió en el conocido y admirado líder de un poderoso movimiento internacional». La influencia de Marx en la historia no se pone en entredicho, pero mientras el amigo ve en ella el efecto lógico de su grandeza como hombre de ciencia y líder revolucionario, el enemigo destaca la paradoja de que sea obra de un hombre de menguadas y contradictorias cualidades. Un hombre, según el liberal británico, con escasas apariciones públicas, rudo y sin encanto, pero del que «hasta a sus enemigos fascinaba la energía y vehemencia de su personalidad, la audacia y alcance de sus puntos de vista, así como la

[1] Berlin, Isaiah, *Karl Marx*.

amplitud y brillantez de sus análisis de la situación contemporánea». Un hombre sin las cualidades de sociabilidad y seducción para hacer lo que hizo, para llegar adonde llegó. «¡Los secretos del Terror!», le diría con sorna Marx si levantara la cabeza.



Retrato de Karl Marx realizado en 1875.

Solo el fanatismo puede negar hoy a Marx grandeza como pensador y como dirigente político. Con la muerte del hombre, y sobre todo con la marginación de sus ideas, es fácil reconocerle hoy lo que ayer se le negó. Han cambiado los tiempos y hoy Marx puede y debe ser leído e interpretado como cualquier otro gran filósofo de la historia. Examinaremos su vida en la medida en que nos ayude a comprender la evolución de sus ideas, sin entrar en anécdotas y malignidades, ni en hagiografías y exaltaciones, tan abundantes entre sus biógrafos. Tan estéril es hurgar en sus miserias forzando la paradoja como intentar embellecerlas como propias de un genio: las miserias humanas no impiden la historia, pero tampoco la hacen. Aunque tenga su atractivo, no nos interesa aquí la figura del Marx que, montado en un jamelgo a las tres de la madrugada por las calles de Bonn, escandalizaba a su gente; ni el que con otros exiliados, tras copas y canciones en abundancia, se enfrentaba a golpes con irlandeses o británicos en las tabernas londinenses, para luego correr por las calles del Soho perseguido por la policía; tampoco nos interesa esa otra figura de Marx menos difundida de padre que llora la miseria, la enfermedad y la muerte de sus hijos, o el que ya entrado en años escribe románticas cartas de amor a su esposa. Tras el imponente rostro de «el Moro», ocupado por el filósofo y el revolucionario, se oculta el hombre que sufre, siente, alimenta de poesía el alma y de correrías nocturnas el cuerpo.

Aquí nos interesa solo su pensamiento, aunque esas otras cosas no sean del todo ajenas. Su padre, encarnando la voz del superego, ya detectaba en su hijo una tensión inquietante: «Puesto que tu corazón está animado y dominado por un genio que no ha sido dado a todos los humanos, ¿será ese genio de naturaleza divina o fáustica?». Se preguntaba si bajo el desorden de su vida inquieta latía el ángel o la bestia, el genio divino o el maligno.

Para nuestro tiempo, la vida de Marx es solo un paisaje en el que situar su pensamiento, un escenario donde representarnos la génesis de una filosofía que convulsionó al mundo humano. Para comprender este hecho no basta con fundarlo en su convicción y entrega a la emancipación de los seres humanos; a esta tarea se han entregado otros muchos que hoy están más o menos olvidados. Nuestra *conjetura*, que aquí pretendemos ilustrar, es que su mérito fue aportar «certeza» a la voluntad de emancipación de los pueblos; una certeza que iba más allá de la simple expresión de un deseo, más allá del ahora vulgarizado «*Yes, We Can*», pues contaba con la garantía de la ciencia de la historia. Y nuestra *pregunta*, que aquí intentaremos contestar, es si hoy, forzados a vivir en la inmediatez, la provisionalidad y la precariedad, un pensamiento tan globalizador y racionalizador puede seguir aportando claridad y certeza; en definitiva, si sigue siendo actual, si aún nos aporta algo para pensar, luchar y esperar.

Sobre las obras de Marx

Los textos y documentos de Marx han tenido una historia rocambolesca; escenarios de luchas políticas, de censuras, de silenciamientos y maldiciones, aportan material para un relato novelesco dramático, que en la distancia resultaría cómico. Engels fue nombrado albacea

de Marx, y a su muerte pasaron a ser custodiados por el SPD alemán, o por sus dirigentes, para ser más precisos. Cada uno de ellos fue publicando los inéditos a su conveniencia, y ocultando otros en sótanos y bajo llave. No es extraño que aún puedan existir documentos sin publicar; al fin muchos de ellos solo tienen hoy interés para archivistas; pero es sorprendente que textos como la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* no se hayan conocido hasta 1927, y los *Manuscritos de 1844* y *La ideología alemana* hasta 1932, y que los *Grundrisse de 1857-1859* solo hayan salido a la luz en 1939-1941; y es lamentable que los criterios de edición no siempre hayan sido los más correctos.

En cuanto a la edición crítica de sus obras, entre 1927 y 1935 se editaron 13 de los 42 volúmenes proyectados por el Instituto Marx Engels de Moscú (IMEM), en ruso y alemán. La irrupción en la historia de Hitler y de Stalin paralizó la edición. El 1933 llegan los nazis al poder en Alemania, y el SPD saca los documentos del país y los lleva a Dinamarca. El Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú pudo comprar muchos de ellos. Pronto se consideró la necesidad de una nueva edición, más completa, crítica y profesional. La idea sufrió obstáculos políticos, pero cuajó en los años 1960, tras la muerte de Stalin. Se inició una nueva edición en alemán que se conoce como *MEW* (*Marx Engels Werke*); sus 42 tomos han servido hasta hace muy poco de base a la mayor parte de traducciones a multitud de lenguas.

De todas formas, entre los estudiosos se tenía la conciencia de que, aparte de parciales, estas ediciones adolecían de rigor técnico, y los criterios de selección y tratamiento de los documentos estaban contaminados por intereses políticos. Ello hizo que se extendiera la necesidad de abordar definitivamente una edición exhaustiva, crítica y profesionalizada. El proyecto de la *MEGA-2* se inició finalmente en 1990. Se calcula poder acabarlo en torno al 2025, o sea, nada más y nada menos que un siglo después de los primeros intentos.

El tortuoso camino a la filosofía

El 12 de julio de 1806 la Renania pasó a formar parte de la Confederación del Rhin, una asociación de estados impuesta por Napoleón I a los príncipes germánicos tras la conquista de estos territorios. Los *Junkers*, los caballeros de la aristocracia feudal, lo aceptaron a regañadientes, esperando su hora. Y la hora llegó en 1813, cuando el ilustrado emperador fue derrotado en la batalla de Leipzig. El viejo orden feudal renació de sus cenizas, y el conglomerado de reinos, ducados, principados y ciudades se reestructuró en la llamada Confederación Germánica, constituida en 1815 en el Congreso de Viena. Pero la historia es irreversible, y cuando se pretende repetirla solo se consigue una parodia. Como enseñaba Hegel por esas fechas, las cosas nunca vuelven a ser como antes, pues el espíritu que ha saboreado la miel de la libertad la recordará para siempre y tarde o temprano volverá a intentarlo.

El *Código napoleónico* impuesto a Renania era una especie de constitución, igual para todos los estados, en la que entre otras cosas se imponía una declaración de derechos del hombre y el ciudadano (incluido el sufragio universal para los hombres) y un sistema

parlamentario; los filósofos lo vieron como la irrupción de la razón universal en el orden feudal de favoritismos y privilegios. Suprimido por los *Junkers*, en su condición de derrotado, el *Código* seguiría alimentando la batalla del espíritu liberal y nacionalista contra las fuerzas de la Santa Alianza. En ese ambiente nació y creció Marx, en esa Renania sometida al régimen feudal, pero al mismo tiempo, la región más burguesa e ilustrada de toda Alemania, es decir, la que, por ser más consciente, sufría más el dominio caprichoso de los príncipes y el oscurantismo de su aliada, la Iglesia.

Las marcas de la familia

Karl Marx nació el 5 de mayo de 1818, en Tréveris (Reino de Prusia), y se doctoró el 15 de abril de 1841, en Jena. Durante esos años, tres instituciones modelaron su alma: la familia, la escuela y la universidad; y tres actividades se disputaron su forma de expresión y relación con el mundo, el derecho, la poesía y la filosofía. Y aunque no estaba previsto, triunfó la última.

El lugar de nacimiento de Marx, Tréveris era una bellísima ciudad de origen romano, tal vez la más antigua de Alemania. Goethe la visitó en el siglo XVIII y la vio cerrada, cercada por dentro y por fuera por el orden feudal: «por dentro está comprimida, presionada por los muros de iglesias, capillas, conventos, colegios, los edificios de los caballeros y los frailes; por fuera está rodeada, más aún, sitiada por abadías, instituciones de caridad, monasterios cartujos».[2] Una ciudad aburguesada

[2] Goethe, J. W., «Campaña en Francia», en *Poetische Werke*, edición de Berlín, vol. 15, Berlín, 1962, pág. 177. *Cif.* H. Gemkow, *Carlos Marx. Biografía completa.* Buenos Aires, Ed. Cartago.

que física y espiritualmente quedaba encerrada en las formas anacrónicas del viejo orden. Eran tiempos de restauración, pero Renania constituía un espacio geopolítico que había olfateado el espíritu de los nuevos tiempos.

Los padres de Karl Marx, Heinrich y Henrietta, formaban una típica familia burguesa, bien situada y considerada. El padre de Marx era una persona culta y reflexiva, ejercía de abogado y contaba con reconocimiento y prestigio social. Obviamente, aspiraba a que Karl, el mayor de los tres hijos, siguiera su profesión. Aunque mantuvo un intenso vínculo con su padre, la voluntad de este condicionó poco su vida. No así otra determinación, más sutil y silenciosa, con fuerte carga simbólica, y cuya huella invisible afectaría su actitud ante la sociedad y la vida desde los primeros años. Lo veremos a continuación.

Tanto Heinrich como Henrietta eran judíos, de padres, abuelos y tatarabuelos rabinos. Sus antecesores habían vivido ensimismados en su comunidad. Como los cristianos, que según san Agustín llevaban doble vida, en la «ciudad de Dios» y la «ciudad de los hombres», los judíos también eran miembros de dos ciudades, y por tanto, carecían de verdadera ciudadanía: las leyes se la negaban y su religión les imponía subordinar su identidad civil a la religiosa. Tanto por su formación ilustrada como por su condición de judío, Heinrich Marx había vivido con entusiasmo la invasión napoleónica, que suponía la abolición de los privilegios por genealogía, rango, raza o religión. Y aunque quedaron algunas restricciones, Heinrich rompió con su tradición familiar y optó por ser ciudadano, manteniendo la religión como una opción privada. La nueva condición de ciudadano permitía a los judíos elegir y ejercer libremente sus profesiones y actividades, y tener iguales derechos civiles y políticos. El padre de Marx, pues, ya no era un *judío* renano, sino un *ciudadano renano* judío.

La derrota de Napoleón y la instauración de la Confederación Germánica revirtió estos cambios emancipadores. En cuanto a los judíos, las nuevas leyes antisemitas cercenaron su ciudadanía: un decreto de 1818 les prohibirá el acceso a las funciones públicas; otro de 1822 les prohibirá ejercer profesiones liberales. La alternativa que se les ofreció fue la de cambiar de religión, asumiendo el cristianismo, y ocultar su ascendencia cambiando de nombre. El padre de Marx sufrió la humillación de tener que renunciar en 1816 a su religión y aceptar la cristiana, cambiando su nombre judío, Herschel Mordechai, por el de Heinrich Marx; su madre esperó unos años más (a que murieran sus padres) para realizar igual renuncia. Tal vez a Heinrich Marx, al fin y al cabo un judío *ilustrado*, o sea, «desjudaizado», más teísta que judío, lector asiduo de Voltaire, Rousseau o Lessing, no le importara mucho abjurar del judaísmo; pero como ilustrado debió de sufrir mucho por verse obligado a ello y, además, por verse forzado a aceptar otra religión. A pesar de su prudencia, discreción y austeridad, virtudes reflejadas en su correspondencia, vivió como una auténtica tragedia tener que representar aquella farsa ante sus conciudadanos.

El líder socialdemócrata alemán W. Liebkneck, íntimo amigo de la familia Marx, cuenta que «toda la vida de Marx responde a este acto (la conversión de su padre) y una revancha del mismo».[3] Tal vez sea exagerado, pero no debe menospreciarse la huella social en un niño nacido judío (despreciado por los otros) e hijo de un judío *converso* (despreciado por los suyos), en un país donde los judíos eran solo ciudadanos a medias. Eran heridas que empujaban a la escisión y el enfrentamiento con la realidad social. Como la que sufrió, ya adolescente (1834), siendo su padre un cristiano liberal discreto y cívico, cuando la policía prusiana le obligó a retractarse públicamente por unas declaraciones en las que

3 *Cif.* Lévy, Françoise P, *Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand.*

sugería la conveniencia de ciertas reformas institucionales. Fue declarado sospechoso por el gobierno prusiano simplemente «porque había mostrado su respeto por la bandera francesa y entonado la *Marsellesa* en «una reunión de un club literario»».[4] Tal vez fueron los primeros contactos del alma de Karl con el despotismo y la dominación, y parece verosímil que incidieran en su posterior comprensión de la religión y el estado como dos formas de sumisión (enajenación) de los hombres.

El *Gymnasium*

También influyó en su formación que estudiara en el Real Gymnasium Friedrich Wilhelm III de Tréveris (1833-1835). Este colegio, aunque estaba bajo jurisdicción prusiana, mantuvo su espíritu humanista liberal y afrancesado, bien guiado por Johann Hugo Wyttenbach, de fuerte formación kantiana, de quien Marx guardó siempre un excelente recuerdo. Marx convivió con hijos de clase acomodada como él. Allí surgió su amistad con Edgar von Westphalen, hermano de Jenny, su futura esposa; por mediación de Edgar entró en la casa de la familia de Ludwig von Westphalen, consejero del gobierno enviado a la ciudad precisamente por su talante ilustrado, humanista y liberal, que el gobierno prusiano consideraba una buena dotación para tratar con aquella Renania tan afrancesada como antifeudal. Ludwig era un hombre sorprendentemente culto, amante de los clásicos griegos y latinos, lector infatigable de Shakespeare, admirador del romanticismo. Supo ver en el amigo de sus hijos a un niño despierto y con ansias de saber y supo transmitirle amor por el conocimiento. Marx nunca lo olvidaría; nunca olvidó a sus maestros y, en cambio, nunca reconoció maestros de sus luchas políticas.

---

[4] Gemkow, H. op. cit.



Retrato de Jenny de 1864. Marx conoció a su futura esposa en casa de su amigo Edgar von Westphalen, hermano de Jenny.

Por la información de que disponemos, no fue Marx un joven especialmente sociable. Aunque gozara del aprecio de sus compañeros, pues estaba siempre dispuesto a bromas y fiestas, en general le temían por sus ironías e hiriente dialéctica, que usaba para ridiculizar a cualquiera; temían los versos satíricos que brotaban con facilidad de su pluma.

Se licenció con apenas diecisiete años, y se conserva la valoración de la Real Comisión Examinadora, que en su informe final dice: «Tiene dotes naturales y muestra elogiables cualidades para el trabajo en idiomas antiguos, en alemán y en historia, así como una notable capacidad para las matemáticas; también muestra una escasa aplicación al estudio del francés». La comisión le otorgaba el título de graduación «en la esperanza de que satisfaga las favorables expectativas que sus dotes justifican». Todo parece indicar que valoraban más sus dotes intelectuales que su comportamiento y entrega al estudio.

La universidad

En el «Prólogo» a su *Contribución a la Crítica de la Economía Política (CCEP)*, de 1859, diría refiriéndose a este momento: «Aunque el objeto de mis estudios especializados fue la jurisprudencia, la consideraba solo como una disciplina subordinada al lado de la filosofía y la historia». Efectivamente, en octubre de 1835, navegando por el Mosela y el Rhin, Marx viajó a la ciudad de Bonn para estudiar Derecho, conforme al deseo de su padre. Bonn era una ciudad eminentemente universita-

ria; sus setecientos estudiantes daban vida material y espiritual a este centro intelectual de la Renania, que tenía un ojo puesto en Francia y otro en Prusia. De 1830 a 1840 fue una década dura: muchos periódicos cerraron, las asociaciones políticas estudiantiles fueron prohibidas y sus miembros perseguidos y encarcelados.

Marx se matriculó nada menos que en nueve asignaturas, la mayoría de Derecho y algunas de literatura y arte; tenía ganas de acabar pronto y complacer a su padre, pues solo por eso estudiaba Derecho. Sin embargo, en parte porque varias materias no le interesaban, en parte porque Bonn era una ciudad atractiva de día y seductora de noche, y en parte porque, como decían orgullosos los estudiantes del país, «a los del Mosela nos gusta el buen vino por patriotismo»: lo cierto es que Marx se tomó más en serio sus noches, regadas de alcohol y desmadres. Al menos un par de veces, Marx fue detenido y amonestado por perturbar el orden y por embriaguez. O sea, Bonn le gustaba a Marx, pero no a su padre. Al curso siguiente pasaría a la universidad de Berlín.

Berlín era una ciudad incomparable con Bonn por su dimensión (más de 300.000 habitantes), por el tamaño y el prestigio de su universidad (unos 2.500 estudiantes y el profesorado más prestigioso),[5] por representar el modelo cortesano, administrativo y burocrático, y porque simbolizaba el orden feudal, despótico y principesco prusiano. No obstante, también en Berlín había aparecido el capitalismo, con una clase burguesa que iba creciendo y extendiendo un pensamiento liberal cada vez más enfrentado al viejo orden. La filosofía ilustrada y el romanticismo liberal y nacionalista también habían dejado sus huellas en la universidad de Berlín.

[5] Feuerbach llegó a decir, refiriéndose a la Universidad de Berlín de aquel momento: «En verdad, otras universidades son tabernas en comparación con la casa de trabajo que es esto».

Así pues, Marx ingresó en la Facultad de Derecho el 22 de octubre de 1836, y se matriculó en tres cátedras: legislación criminal, historia del derecho romano y antropología. Lo hizo sin pasión, por concesión a la familia. Lo sabemos muy bien por una carta que al año siguiente escribió a su padre y que, en opinión de Montserrat Galcerán Huguet, constituye «un documento excepcional para comprender su evolución intelectual». Realmente es un excelente examen de su primer curso en Berlín, de su relación con los estudios de Derecho y, lo más interesante para nuestro objetivo, de su rápido y poco fecundo paso por la poesía, que acabaría siendo desplazada por la filosofía. «Tenía que estudiar jurisprudencia, pero sentía deseos de dedicarme a la filosofía», escribe en una carta a su padre el 10 de noviembre de 1837.

Berlín propició que Karl Marx tomase contacto con la literatura romántica y la filosofía; estos géneros pusieron en manos del joven estudiante el vocabulario y los recursos retóricos para expresar sus sentimientos, ideas, sueños, insatisfacciones y, en definitiva, para expresar su rebelión y ajustar cuentas con el mal. Cuando Hegel, a su manera, enseñaba que había tres vías de acceso al saber absoluto (el arte, la religión y la filosofía), dejaba a esta como la última, la más acabada, la culminación; pero esa vía suele ser la última disponible, las otras resultan más accesibles. Marx necesita decir lo que lleva dentro, necesita comprender el mundo e intervenir en él; y para esas cosas, para esa lucha, de momento no le sirve el Derecho, pues se trata de una batalla en las ideas. Recurre a la poesía, una vía en apariencia más fácil, más al alcance de cualquier joven estudiante.

Las ideas, los sentimientos, incluso los deseos, no toman forma hasta que son expresados, hasta que se objetivan sea por el arte, la filosofía, la ciencia o la técnica. Recurrir a los versos para expresar el amor es una casi eterna tradición. En el prólogo del profesor Francisco Fernández Buey a una excelente edición de poemas de Marx, nos dice:

«Lo que el lector tiene en sus manos es el producto literario de un Marx enamorado».[6] En aquel ambiente y en su estado emocional, el único camino era la lírica, pero no era lo suyo, pues tanto los poemas amorosos como los genéricamente existenciales dirigidos a Jenny, o a su padre, revelan sus limitadas dotes compositivas.

En la memorable carta ya citada de Marx a su padre, para justificarse de su insuficiente dedicación a los estudios, decía: «Dado mi estado de espíritu en aquellos días, tenía que ser la poesía lírica, necesariamente, el primer recurso al que acudiera, o por lo menos el más agradable e inmediato». Pero pronto constataría que la fuerza que veía en los grandes poetas románticos faltaba en sus versos, que no lograban objetivar el «demonio» que llevaba dentro. Definitivamente, la poesía no es la mejor forma de expresión para Marx. Por tanto, ha de buscar otra vía de expresión.

En esa misma carta a su padre dice de forma lúcida y premonitoriamente comentando su diálogo filosófico *Cleantes*: «Todavía no puedo imaginarme cómo esta obra, mi criatura predilecta, engendrada a la luz de la luna, pudo echarme como una pérfida sirena en brazos del enemigo». Marx quería expresarse como el poeta Heine, y descubrió que lo hacía más bien como Hegel, algo que le incomodaba.

Marx buscaba un género en que expresar su espíritu. Destaca el hecho, señalado por el profesor Fernández Buey, de que a la hora de componer versos el joven Marx se encontraba mejor en la poesía satírica, burlesca; dominaba mejor la ironía y el sarcasmo que las metáforas de lo sublime: «Fuera por carácter o por estudios, o por las dos cosas a la vez, aquel joven estaba mejor dotado para la ironía y el epigrama que para la lírica, y mejor preparado para el discurso

6 F. Fernández Buey, «Prólogo: El Marx enamorado», en *Karl Marx. Poemas*, Barcelona, El viejo topo, 2000.

histórico razonado (incluso dramatizado) que para el relato fantástico; mejor para el trato directo con las ideas que para la concreción en imágenes poéticas».[7]

El verdadero encuentro de Marx con la filosofía –y «la filosofía» en Berlín en esos días quería decir «filosofía hegeliana»– fue a través del *Doktorklub*, una especie de *think tank* desenfadado y provocador donde se producían ideas para la crítica literaria sobre la religión y la política; se suministraban recursos intelectuales a periódicos, profesores y críticos. Sus cabezas más visibles eran Bruno Bauer, K. F. Köppen y A. Rutemberg, con quienes el joven estudiante estableció estrechas afinidades. Los jovenhegelianos, que tomaban la vertiente más progresista de Hegel, tenían una estrategia y unos objetivos filosóficos extraordinariamente claros: usar la crítica filosófica para hacer avanzar el espíritu en todas las regiones de la realidad, es decir, hacer que las ideas avanzasen, conseguir que la razón penetrase en todas las esferas sociales. Aunque la crítica filosófica tenía como objetivo inmediato la religión, por considerar a ésta, en su dominio de la conciencia, como obstáculo y enemigo del avance de la razón, el objetivo final de la filosofía era la implantación del concepto de estado racional, universal, liberado de todo particularismo. Para un hegeliano, el «estado *cristiano*» no expresa adecuadamente la forma definitiva del estado, pues está afectado de particularidad. Por eso, la crítica a la religión forma parte de la lucha por el estado universal.

Marx perteneció al club hasta que acabó la carrera; allí se sumergió en Hegel y dominó su filosofía, donde encontró el vocabulario adecuado para comprender y enfrentarse a aquella sociedad injusta. Nada más apropiado para enfrentarse «en idea» al poder *feudal* y *cristiano* de los *Junkers* que pensar la necesidad de su superación, la inevita-

---

7 *Ibid.*, p. 23.

bilidad de la misma, y por tanto, la legitimidad de la filosofía que lo anuncia y lo promueve. Y esa representación se la ofrecía la filosofía hegeliana, a la que se entregaría con la admiración del converso que ha encontrado el género literario apropiado para expresar su rebelión.

Si la poesía cede el paso a la filosofía, otro tanto pasa con el Derecho. Acabó los estudios para satisfacer a su padre, pero siguió su camino. A principios de 1839 comenzó a preparar su tesis doctoral sobre *Las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Su apuesta por Epicuro ha sido valorada como una toma de posición militante de ateísmo frente al cristianísimo y feudal estado prusiano, como si iniciara así, vengando imaginariamente a su familia frente al poder que la había machacado, su larga lucha por la emancipación.

Tal vez fuera así, pero su disertación expresa una lucha más general que la venganza familiar. Marx se presenta en ella cual Prometeo que rompe con los dioses y se pone al lado de los hombres; más precisamente, apuesta por el Prometeo que quiere llevar al pueblo la luz del saber, que quiere sacarlo de sus sumisiones, liberarlo de opresiones, hacer que en el pueblo, también en él, se abra paso el espíritu de la época. Prometeo es la lucha de los jóvenes hegelianos liberales por la realización del espíritu en el mundo; lucha contra Hermes, el mensajero de los dioses, el «lacayo del Olimpo», conservador y reaccionario. Pero el «Prometeo» hegeliano que encarna el «espíritu universal», y que avanza a hombros de pueblos e individuos seleccionados, privilegiados, se ha metamorfoseado en un «Prometeo» marxiano que apoya su marcha en otros cuerpos, el de los marginados de la historia, que así nos advierte que el espíritu emancipador ha de comenzar su existencia desde el barro de la historia.

Presentó la tesis doctoral el 15 de abril de 1841, en la Universidad de Jena; consideraba que la de Berlín estaba en manos de ideólogos del

régimen. En su estancia en Berlín había cumplido su deber, acabar los estudios de Derecho; pero la historia lo había empujado a la filosofía. Y luego le impuso otros retos. Se le cerraron las puertas de la Universidad de Berlín, y de la de Bonn, a pesar del respaldo de sus amigos del club, incluido Bruno Bauer. El doctor Karl Marx tuvo que regresar a Tréveris, para iniciar su vida, para emprender el inevitable viaje de la sobrevivencia. A su título de doctor le acompañaba el reconocimiento intelectual de cuantos lo habían conocido. Las palabras elogiosas y sinceras dichas en verano de 1841 por Moses Hess, un jovenhegeliano con quien mantendría el contacto, fueron premonitorias: «Puedes prepararte para conocer al más grande, quizás al único verdadero filósofo viviente, quien pronto, dondequiera que aparezca (en letra impresa o en el estrado de la cátedra), atraerá hacia sí las miradas de Alemania. El doctor Marx –tal es el apellido de mi ídolo– es todavía muy joven (cuando mucho tendrá unos veinticuatro años), pero asestará el golpe definitivo a la religión y la política de la Edad Media. En él se reúnen el ingenio más agudo con la más profunda seriedad filosófica. Piensa en Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel unidos en una sola persona (digo unidos, no embrollados), y tendrás al doctor Marx».[8]

[8] Carta de Moses Hess a Beithold Auerbach, de 2 de setiembre de 1841.

La doble ilusión emancipadora

«En 1842-1843, siendo director de la *Rheinische Zeitung*, me vi por primera vez en la embarazosa obligación de pronunciarme sobre lo que se llaman intereses materiales. Las deliberaciones del *Landtag* renano sobre la tala furtiva y el fraccionamiento de la propiedad agraria, la polémica oficial sostenida entre el señor Von Schaper, entonces gobernador de la provincia renana, y la *Rheinische Zeitung*, acerca de la situación de los campesinos de la Mosela, y, finalmente, los debates sobre el libre cambio y las tarifas proteccionistas me dieron los primeros impulsos para ocuparme de cuestiones económicas.» [«Prólogo» a la *CCEP*, 1859].

La idea de vivir de la filosofía, y en especial de su uso político, que había arraigado en la conciencia del joven Marx, solo era plausible en las cátedras universitarias y en el periodismo; cerrada la primera puerta, estaba abocado a la segunda. Durante años Marx a duras penas vivió del periodismo político, pero encontró en este trabajo un modo cada vez más intenso y consciente de difundir las ideas que iría forzando desde la elaboración teórica y las experiencias en las luchas políticas. Era una de sus formas de intervención en la larga batalla por la emancipación, bien sincronizada con el desarrollo de su sistema filosófico.

Un filósofo jovenhegeliano radical, como hemos visto, creía en la batalla filosófica, que hacía avanzar el espíritu. Esa emancipadora lucha por la racionalización se identificaba con la liberación de las conciencias de todas sus sumisiones, de todas las formas de alienación; y se concretaba en dos frentes: la crítica a la religión o falsa conciencia, y la crítica de toda idea particularista de estado. Desde el periodismo, Marx contempló de cerca el verdadero rostro de ambos (la religión y el estado), y se vio empujado a dudar de los conceptos que tenía la filosofía hegeliana al respecto.

Rheinische Zeitung («La *Gaceta Renana*»)

En la década de 1840 se había agudizado en Prusia la confrontación entre el estado feudal de los *Junkers* y las cada vez más urgentes aspiraciones de la burguesía, lo que desembocaría en las luchas de 1848-1849. Como suele ocurrir, antes de llegar a las revoluciones sociales, la confrontación se manifestó en la batalla ideológica, en la intensificación de los debates políticos jurídicos; y uno de sus focos era siempre el debate sobre la censura, primera arma que usa el poder instaurado.

La burguesía renana encabezaba la rebelión antifeudal. A principios de 1842 fundó en Colonia el *Rheinische Zeitung* («La *Gaceta Renana*»), para defender sus posiciones políticas y sus intereses comerciales e industriales. Curiosamente, al principio el diario fue tolerado por el régimen prusiano, que vio en el proyecto un aspecto positivo para sus intereses: consideró que podría equilibrar el peso de otro diario de la ciudad, el *Kölnische Zeitung*, de un catolicismo ultramontano que miraba y escuchaba a Roma y no a Berlín. Los patrocinadores de la *Gaceta Renana*, políticamente liberales y culturalmente ilustrados, invitaron a los jovenhegelianos a colaborar en el mismo. Apoyado por algunos

amigos, Marx se incorporó al periódico en otoño de 1841, se entregó con convicción y un año después, con veinticuatro años, fue nombrado director del principal diario de las fuerzas progresistas renanas.

Marx comienza su colaboración en la *Gaceta Renana*[9] con varias series de artículos filosófico-políticos sobre los debates en el *Landtag* (Dieta o Parlamento) renano, sobre las leyes que aprobaba nada menos que la región más avanzada y desarrollada, más liberal y abierta, de toda Prusia. La primera serie se centró en el «debate sobre la libertad de prensa y publicación de las actas de la Asamblea de los Estados». Lo más interesante de estos artículos es que, siguiendo la estela emancipadora de Rousseau, Marx tiende a ver el mal no solo en el *enemigo exterior* (el estado-censor), sino en el *enemigo interior* (en la servidumbre voluntaria), en la autocensura por intereses económicos. Nos dice: «Es cierto que el escritor debe ganarse la vida para poder existir y escribir, pero no debería existir y escribir para ganarse la vida [...]. La primera libertad de la prensa consiste [...] en estar libre del comercio».

Será una constante en Marx buscar siempre dos apariciones del enemigo: una visible, bien identificable (en este caso, el censor, el poder) y otra silenciosa que arraiga en los compañeros de viaje (en este caso, los periodistas).

En otoño de 1842 comienza otra serie de artículos con el título «Los debates en torno a la ley sobre el robo de leña», que el *Landtag* elaboró para regular prácticas consuetudinarias tan arraigadas y vitales para la población pobre como la recogida de leña seca de los bosques, la caza y la pesca, la «segunda recogida»,[10] etc. Y al año siguiente aborda la pro-

[9] Los artículos que Marx escribió para la *Gaceta Renana* (1842-1843) se encuentran en castellano en el volumen *En defensa de la libertad*. Valencia, Fernando Torres Editor, 1983.

[10] La «segunda recogida» era un uso muy extendido, que permitía a la población, una vez realizada la cosecha, ir a recoger los restos (espigas caídas, patatas enterradas, etc.).

blemática de los viñeros del Mosela. Estas dos series, de las que Marx estuvo siempre orgulloso, le llevaron a tomar contacto con las miserables condiciones de vida de las clases populares, y a iniciar un posicionamiento en su favor, actitud que se ha enfatizado para reconstruir el perfil del Marx revolucionario y su camino hacia el comunismo. Ahora bien, estos artículos, y otros menos conocidos pero muy sustanciosos, como «Sobre el Proyecto de Ley de Divorcio»,[11] o el titulado «El editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia»,[12] no solo le permitieron dar salida a su sátira contra la arbitrariedad e hipocresía del régimen feudal, sino también poner a prueba su propia convicción en un concepto de estado universal, que excluye la particularidad. De momento resistió la prueba, y Marx se mantuvo en esa doble ilusión emancipadora, vigente en la historia de la humanidad y objetivada en el sistema hegeliano, que veía el Estado y la Filosofía como dos creaciones sublimes del Espíritu, como dos figuras universales de la emancipación. De todas formas, comenzaban a abrirse grietas.

En «El editorial del número 179» Marx se opone, ciertamente, al «estado cristiano» porque es un estado sometido a esa particularidad; por lo tanto, al privilegio; un estado emancipado debe ser solo estado político, sin someterse a ninguna determinación (religión, propiedad, raza, género...). De este modo, la lucha por el matrimonio laico, meramente político, que no puede conceder un estado cristiano, se convierte en una lucha por la emancipación política del Estado. El texto, pues, revela que Marx mantiene aún el Estado como horizonte de emancipación. El estado real prusiano es lugar del poder y la dominación, pero el estado ideal es nada menos que el lugar en que la libertad natural puede elevarse a libertad moral y

---

[11] El 20 de octubre de 1842 había publicado la *Gaceta Renana* el proyecto completo, que el gobierno guardaba en secreto.

[12] El editorial, del 28 de junio de 1842, estaba firmado por el pseudónimo «Karl Hermes».

política. Para Marx ese estado es racional y universal no es lugar de la opresión, sino de la emancipación; no es lugar del privilegio, sino de la igualdad.

El 14 de julio vuelve a la carga con una nueva entrega del artículo «El editorial del número 179», pero en este caso sale en defensa de la filosofía y de la intervención de esta en los asuntos reales. El «Editorial» que critica Marx había mostrado su asombro porque en un diario como la *Gaceta Renana* se abordaran temas filosóficos; consideraba que la censura debía prohibir el trato filosófico de las cuestiones políticas y religiosas en la prensa, reservándolo para las cátedras o revistas especializadas. Marx ironiza con esa pasión de la filosofía alemana por «la soledad, al aislamiento sistemático y la autocontemplación desapasionada»; ironiza sobre su esoterismo y su refugio en lugares sagrados, volviéndose impenetrable al ojo vulgar: «es como un profesor de magia cuyos conjuros suenan majestuosos porque no se los comprende».

Marx defiende la irrupción de la filosofía en el mundo como «acción», es decir, como «cultura»; no solo como conciencia subjetiva de lo que es, sino como realidad objetiva que forma parte de él.

Así, la filosofía pasa a ser el arma de la emancipación: la filosofía que se pone a la altura de su tiempo, que se reconoce de su tiempo; la filosofía que deja de residir en el cerebro y mirar el mundo desde fuera para salir de sí e instalarse en el mundo; la filosofía que reconoce que su forma de existencia práctica es su presencia en la cultura; en fin, la filosofía que hace que las ideas dejen de ser divinas para ser meramente «ciudadanas». Es una posición idealista, sin duda, pero de un bello idealismo.

La defensa de Marx en estos artículos de la Filosofía y del Estado como armas de la emancipación es de gran belleza literaria y ética. Su

radicalismo e intensidad son tan dramáticos que desprende el aroma trágico del último momento heroico antes de entregar la plaza sitiada. Marx pone la pasión de quien presiente la derrota definitiva del ideal, de quien dice adiós a su fe anterior. Porque, paradójicamente, ese momento de desesperada defensa de la Filosofía y el Estado tiene lugar cuando la filosofía muestra su impotencia ante el poder y el estado exhibe su verdadera esencia, que no es precisamente la de caminar hacia la libertad y la igualdad, ni la de realizar la universalidad. Bastó un gesto tosco y obsceno del poder para que decenas de periódicos y cátedras pasaran al silencio, y los más radicales defensores del estadio racional fueran lanzados al exilio.

Final de la ilusión

Marx había compartido con los jovenhegelianos las dos ilusiones de la humanidad, que se prolongan hasta nuestro tiempo y se muestran insuperables: las esperanzas emancipadoras por la vía de la filosofía, esto es, de la educación, y por la vía de la política. En septiembre de 1843 escribe su famosa carta a Arnold Ruge, quien le había propuesto sumarse en París a su nuevo proyecto periodístico, los *Anales franco-alemanes*. En esa carta Marx sigue en las garras del hegelianismo, no tiene otro vocabulario para expresarse: «Lo necesario está aconteciendo», nos dice. «Estoy convencido de que nuestro plan responde a una necesidad real; y, después de todo, las necesidades reales deben poder satisfacerse en la realidad». Mantiene el proyecto filosófico-político crítico («crítica despiadada de todo lo existente»), mantiene la religión y el estado como los enemigos, como dos formas de enajenación: «Así como la religión es un registro de las luchas teóricas de la humanidad, el estado político es un

registro de las luchas prácticas de la humanidad». Es cierto que la carta revela nuevos síntomas, como la mayor atención a la práctica («participación en la política y, por ende, en las luchas reales, e identificar nuestra crítica con ellas»), pero su esquema de reflexión no escapa al marco de la filosofía hegeliana: «No le decimos al mundo: *termina con tus luchas, pues son estúpidas; te daremos la verdadera consigna de lucha*. Nos limitamos a mostrarle al mundo por qué está luchando en verdad, y la conciencia es algo que tendrá que asimilar, aunque no quiera». La crítica filosófica sigue siendo la estrategia y el estado racional, el objetivo.

París era un buen lugar para que un exiliado siguiera la lucha por Alemania, que había estrechado el cerco sobre los reformadores con la censura y la represión. Además, Marx descubrió allí esas clases trabajadoras que sufrían jornadas de hasta quince horas diarias, y sus luchas por liberarse de esa situación. También descubrió a sus actores, como Louis-Auguste Blanqui y su propuesta de «comunismo obrero», tan diferente del «comunismo filosófico» de sus compatriotas. En la correspondencia de esta época nos habla de «lanzarse a las verdaderas luchas», y de la nueva tarea de la filosofía, que no ha de ser otra que llevar a la humanidad que lucha la conciencia de los motivos de sus luchas.

París le fuerza a pensar, a formular en conceptos el fracaso de sus posiciones filosóficas y políticas defendidas desde la prensa; le exige ajustar cuentas con su conciencia anterior. Y en este sentido son destacables los dos trabajos que publica en los *Anales franco-alemanes*, *la* «Introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*» y «Sobre la cuestión judía»; dos trabajos escritos en Alemania pero revisados y retocados en París.

La «Introducción»

Marx había comenzado un reexamen de Hegel en una obra, la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*,[13] que dejó inacabada. Para ella escribió una «Introducción», que publicó en los *Anales*. En este artículo de finales de 1843 Marx plantea, desde la situación alemana, nada menos que las condiciones de lo que llama «emancipación humana». Como rasgo general de su análisis destaca la progresiva desviación de la mirada hacia la sociedad civil y la radicalización de la idea de emancipación, irreducible ya a la emancipación política. Se va consolidando, pues, su tendencia a buscar las posibilidades de la emancipación más allá de las críticas a la religión y al estado. Apunta a la sociedad civil como el grupo que encierra el secreto de todas las formas de enajenación y miserias ontológicas de los hombres.

En este desplazamiento se pone de relieve, precisamente, la insuficiencia de la crítica filosófica. Cuando se comprende que las distintas formas de alienación no tienen su raíz en el error, la ignorancia o la ilusión, o sea, en determinaciones que puedan combatirse y superarse con la verdad de la crítica; cuando se entiende que la enajenación hunde sus raíces en la vida material, en las condiciones de existencia; entonces no queda sino reconocer que la lucha contra la alienación ha de incluir la transformación de la base material donde nace, crece y se reproduce, es decir, en la sociedad civil. La conclusión estratégica de Marx es coherente: al arma teórica hay que añadir un arma material, al *arma de la crítica* hay que unir la *crítica de las armas*. Esta arma material, nuevo sujeto del cambio histórico que sustituye a la Idea, es el proletariado, cuyas luchas y función productiva empieza a conocer.

[13] Cuando D. Rjazanov publicó por primera vez el manuscrito (en la *MEGA* 1) en 1927 lo hizo con el título «*Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*». Las cuatro primeras páginas y el nombre del título han desaparecido, y dado el contenido del texto, recientemente se prefiere usar el de *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*.

Marx no menosprecia la crítica filosófica de la religión, pues «la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica»; pero entiende que se ha superado la idea de la alienación (religiosa, política o económica) como mero efecto de conciencia que podemos combatir con la verdad.

La religión no es un accidente del espíritu superable cognitivamente, sino una forma de existir que expresa a un tiempo la miseria de sus condiciones de vida real y el enfrentamiento posible a la realidad que se vive: «La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. *Es el opio del pueblo*».

La huida del mundo es la única manera que tiene el ser humano desde su impotencia de enfrentarse a un mundo insoportable; proyectar las esperanzas, la justicia, la paz, es el modo humano alienado de resistir sus condiciones inhumanas. Descubiertos su origen y su función, la crítica a la religión debe ser crítica de la sociedad que la genera, crítica de las condiciones que la hacen inevitable. Y esa crítica ha de desvelar también las formas profanas de alienación, que lleva al ajuste de cuentas con la filosofía del Derecho: «La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política».

La nueva clarificación del concepto de emancipación pone a la filosofía ante una tarea nueva: la transformación del mundo. Debe revisarse y renovarse para participar en la nueva tarea de *crítica material* que ha de realizarse en la sociedad civil. La «crítica teórica», tan desarrollada en Alemania, no ha servido para sacarla del anacronismo. La «filosofía del Derecho» ha sido impotente, ha quedado obsoleta y, comienza a sospechar Marx, ha sido cómplice. La lucha emancipadora ya no puede ser meramente *crítica*, generadora de conciencia, sino *práctica*, transformadora de las condiciones que impiden elevar la realidad al concep-

to. La filosofía ha de asumir su nueva tarea, que no es la de decir a los hombres cómo deben vivir y por qué cosas han de luchar: «De lo que se trata es de no dejarles a los alemanes ni un momento de resignación o de ilusión ante sí mismos. La opresión real hay que hacerla aún más pesada, añadiéndole la conciencia de esa opresión; la ignominia más ignominiosa, haciéndola pública. [...] Hay que enseñarle al pueblo a espantarse de sí mismo, para que cobre coraje».

Marx ha comprendido que en Alemania la confrontación no es contra el orden feudal para instaurar el estado liberal burgués. La historia ha quemado esa etapa y el reto es la superación del estado burgués y el orden capitalista. En todo caso, la lucha ya no es solo filosófica; la emancipación hay que decidirla a nivel *práctico* y en la sociedad civil, y la filosofía ha de ajustar su papel con humildad, pues, en tanto que forma de conciencia, le afecta la realidad social que aspira a transformar. La filosofía, por su carácter teórico y por su determinación social, muestra así sus dos limitaciones como instrumento de emancipación: como su misión es práctica, de transformación de la base material de la sociedad, necesita de otras armas; y como la filosofía, en tanto que conciencia de la sociedad, no escapa a la determinación de ésta, no puede decir qué se debe hacer, y ha de asumir que solo es parte de esa realidad, que también ha de ser transformada.

En definitiva, para llevar a Alemania a la *hauteur des principes*, es decir, a una revolución que no solo la ponga al nivel oficial de los pueblos modernos sino a la altura del espíritu de la época, en primer lugar hay que articular la crítica de las armas y el arma de la crítica, pues «el arma de la crítica no puede sustituir la crítica de las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material». Y en segundo lugar, hay que redefinir la crítica filosófica sabiendo que, por un lado, «la teoría se convierte en violencia material una vez que prende en las masas»; y, por otro, «un pueblo solo pondrá por obra la

teoría en cuanto ésta represente la realización de sus necesidades». Dos tesis que Marx no abandonará nunca y cuya articulación caracteriza su análisis, pues reconoce el necesario papel de la subjetividad, de las ideas, y la inevitable determinación de las condiciones objetivas.

La esperanza en la emancipación de la sociedad tiene ahora un nuevo sujeto: el proletariado, cuyas luchas han ayudado a Marx a recuperar la confianza en la emancipación, y de quien ha empezado a comprender su función gracias a sus primeras lecturas de la economía clásica. La impotencia de la filosofía se compensa con el moderado optimismo que Marx encuentra en el proletariado: «Lo mismo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales». Y cierra este brillante texto con palabras millones de veces citadas como expresión de la intuición de una nueva vía de emancipación: «La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no se puede realizar sin suprimir el proletariado; el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía». A partir de entonces, gran parte de su vida se volcará en aportar base teórica racional a esta genial y provocadora intuición.

La «cuestión» judía

La «cuestión» judía, cuyo fondo político era el de la igualdad de derechos, hacía décadas que estaba a la orden del día. Es conocido que la Revolución francesa había declarado la igualdad de derechos, y que Napoleón la exportó a los territorios conquistados, aunque el propio *Código napoleónico* incluía algunas restricciones. De todas formas, la tendencia prusiana era mantener la segregación desde el irrenunciable carácter religioso del estado: un estado cristiano que era *de* y *para* los cristianos; los no cristianos no eran considerados ciudadanos de pleno derecho.

La intervención de Bruno Bauer en este debate, especialmente con su ensayo *Die Judenfrage* (1843), elevó el techo filosófico de la discusión. Discípulo directo de Hegel, profesor y amigo de Marx, expone que, para emanciparse de la religión, el estado ha de ser laico. Y que la reivindicación de los judíos es contradictoria (pues piden a un estado cristiano que los emancipe sin pedirle al estado su emancipación previa) e injusta (pues exigen al estado que no actúe como cristiano cuando ellos no quieren dejar de actuar como judío).

Para Marx, la cuestión judía era un tema sensible. Y además, la esperanza hegeliana en el estado universal emancipado se había ido debilitando. Comienza cuestionando el «orden» de la emancipación marcado por Bruno Bauer, la exigencia de emanciparse de la religión para llegar a la política. Le sirve de argumento el caso de Estados Unidos, considerado por todos como modelo de emancipación política y que a ojos vista muestra su compatibilidad con la existencia de la religión en la esfera privada: «Norteamérica es, sin embargo, el país de la religiosidad [...]. Si hasta en un país de emancipación política acabada nos encontramos, no solo con la *existencia* de la religión, sino con su existencia *lozana y vital*, tenemos en ello la prueba de que la existencia de la religión no contradice a la perfección del Estado». ¿Por qué exigir a los judíos liberarse de su religión para poder pedir la emancipación política si los cristianos no se liberan de la suya para poder gozar de ella?, se pregunta Marx.

No obstante, Marx apunta más alto en su crítica, mucho más allá del tema judío. Y lo que cuestiona es la suficiencia de la emancipación política y, por tanto, la idea del estado como lugar de la misma. En esos momentos, para Marx la religión y el estado son dos manifestaciones de las *carencias ontológicas* del hombre real, que revelan su incapacidad para tomar las riendas de su vida. Esa carencia del ser humano concreto lo lanza fuera de sí y de su mundo, lo empuja a la enajenación de sí. Vive su situación como pérdida definitiva e irreversible de sí mismo, lo que

compensa ilusoriamente con la esperanza en otra vida, en otro mundo, ante un juez exterior y transcendente. El estado y la religión son, por consiguiente, dos formas de enajenación de su voluntad. Esas dos instancias exteriores a las que se somete, en las que deposita sus esperanzas, son en realidad dos formas de perderse. Estado y religión dejan de ser considerados por Marx dos medios de reconciliación y recuperación de sí para pasar a ser mediaciones de una emancipación imaginaria y, a la postre, mecanismos de reproducción de la enajenación.

Y su crítica no termina ahí. En el fondo, el estado no solo es criticable porque siempre se presenta contaminado de particularismo; también es criticable en su ideal presentación como universal que trata a todos con igualdad, sin reconocer ninguna particularidad. Marx llega a decir que la forma universal con que se presenta el estado es la mejor manera que tiene de servir a la particularidad; o sea, la perversión del estado no reside en sus accidentales imperfecciones, sino en su esencia. El secreto del estado, donde radica su inquietante eficiencia, está en tratarnos como ciudadanos en la esfera pública mientras nos consolida como individuos privados en la esfera civil. Y así, el concepto filosófico hegeliano de estado deja paso a otro, marxiano, en el cual su función real, oculta e intrínseca es la de mantener y sacralizar las particularidades y diferencias que públicamente no reconoce. Descubierta esta verdadera función del estado como necesaria, ya no es posible la esperanza en la emancipación por esa vía.

Profundizando un poco más, Marx señala que el estado no solo permite la religión en la esfera privada, sino que la defiende, la santifica, declarando «derecho del hombre» a la libertad de culto, a elegir sus dioses y sus demonios. Por tanto, no solo el individuo, también el estado laico queda ligado a la religión al asumir como obligación sagrada la defensa de la libertad religiosa. El estado político, paradigma de la emancipación política, no se libra de la particularidad, solo la sirve de otra manera.

De este modo se revela la verdadera esencia del estado: consolidar las particularidades y las diferencias fuera de él, sacralizarlas en la sociedad civil convirtiéndolas en derechos. La universalidad del estado es solo la forma más eficiente de proteger la particularidad fuera de sí. Marx ha captado por fin que el estado nace de y para la sociedad civil, y necesariamente sirve a esta. La nueva sociedad civil crea el estado apropiado para la defensa de esa sociedad; en él mismo, en su filosofía, que para Marx está expresada en las diversas *Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, está inscrita esa insólita función del estado que solo puede cumplir condenando al ser humano a una doble vida, expresada en las dos abstracciones de «Hombre» y de «Ciudadano». La emancipación política, pues, es puramente formal (figura del ciudadano) y coexiste con el hombre privado sometido a la particularidad.

La conclusión de Marx, tras un análisis de los cuatro derechos del hombre (libertad, igualdad, propiedad y seguridad) presentes en las *Declaraciones* es que son derechos que definen un tipo de hombre para un tipo de vida: aislado, protegido, separado de los otros y de la sociedad, privado de su ser genérico; un ser enfrentado a los demás, que ve en ellos una amenaza, un enemigo; un ser que no se reconoce en los otros, que no se identifica con ellos sino exteriormente, en las condiciones iguales de lucha de todos contra todos. Los derechos «universales», paradójicamente, responden a una idea de individuo separado de la comunidad, que ve a los otros o como instrumentos útiles o como enemigos.

En este momento de su reflexión ya no es posible la doble ilusión: las claves de la historia, y por tanto de la emancipación, habrá que buscarlas en el terreno de la sociedad civil, de la mano de la economía política. Sus lecturas de historia social y economía lo empujan a revisar a Hegel, pero sin vocabulario propio. Tiene que seguir con su ajuste de cuentas con la «conciencia anterior», es decir, con Hegel y los jovenhegelianos.

La enajenación en el trabajo

«El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del Derecho (...). Mis indagaciones me hicieron concluir que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden ser comprendidas por sí mismas ni por la pretendida evolución general del espíritu humano, sino que, al contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto Hegel (...) abarca con el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil debe buscarse en la Economía política». («Prólogo» a la *CCEP*, 1859).

París puso ante sus ojos otro escenario, el de un mundo en el que el feudalismo había sido derrotado, primero en 1789-1794, y definitivamente en la revolución de julio de 1830. En el París del momento, consecuencia del desarrollo del capitalismo, se desarrollaban nuevas luchas, ahora de los trabajadores contra sus condiciones de vida miserable y sus jornadas de doce y hasta quince horas diarias. Los trabajadores vivían del trabajo, igual que los capitalistas, como comprendería después Marx. En París, convencido de que el secreto de los males sociales habitaba en la sociedad civil, y que el alma de esta era la producción, comenzó a estudiar a los economistas de la escuela clásica, una tarea que se prolongaría toda su vida. No le costó mucho conocer

que el centro de la vida económica capitalista era el trabajo. La misma burguesía lo había dignificado y sacralizado, pensándolo como medio de realización de la naturaleza humana; el mismo Hegel, a su manera abstracta, lo había puesto como mediación del desarrollo del espíritu.

Todo, pues, parecía empujar su reflexión hacia el trabajo. Si en Alemania la filosofía vivía en el *ágora*, en las cátedras, periódicos y círculos literarios, ahora volvía su mirada al *mercado*, a los lugares más terrenales de los intereses y las luchas por la supervivencia. El desplazamiento no es un simple cambio del objeto; la ampliación del campo de la enajenación humana de la religión y el estado a la esfera económica implica el inicio de un nuevo camino hacia la emancipación, que suele llamarse *camino materialista*.

Identificado el origen del mal social, aunque fuera de forma intuitiva, con la producción capitalista, Marx inició su «crítica de la economía política», lugar donde se expresaba la conciencia del capitalismo. A medida que leía, tomaba notas, añadía comentarios, llenaba cuadernos de ideas. Los de esta época se conocen como *Manuscritos de Economía y Filosofía* (porque también incluyen lecturas y anotaciones sobre Hegel), o simplemente *Manuscritos de 1844*. [14] El más extenso e inspirador de los económicos trata del trabajo enajenado;[15] también son interesantes las reflexiones sobre la propiedad privada.[16]

[14] Estos cuadernos de París no llegarían a publicarse hasta 1932 por el Instituto Marx-Engels-Lenin del Comité Central de PCUS. El manuscrito incluye, además de los textos económicos, una «Crítica de la Filosofía hegeliana», notas para la lectura de la *Fenomenología*, y el «Prólogo», escrito posteriormente.

[15] Está en el *Manuscrito nº 1* de la edición de V. Adoratsky. Tras veinte páginas de notas sobre *Salario*, *Beneficio del Capital* y *Renta de la tierra*, donde sigue de cerca las lecturas de Smith, Ricardo, Say, etc., Marx pasa (en las pp. xxii-xxvii) a una reflexión profunda sobre «*el trabajo enajenado*», la de mayor valor teórico.

[16] Se encuentran en el *Manuscrito n.º 3* (el M-2 es un fragmento y carece de valor teórico), y son apéndices de un texto extraviado, «Propiedad privada y trabajo» y «Propiedad privada y comunismo».

Trabajo asalariado, trabajo enajenado

El trabajo enajenado es para Marx sinónimo de trabajo asalariado, trabajo del capitalismo; es el trabajo como se da en la realidad de las fábricas, como lo describe y trata la Economía Política. Es decir, Marx no solo pretende ensanchar el territorio de la alienación al Trabajo como tercer elemento, junto a Dios y el Estado, en el que el hombre pierde su alma. No remite al trabajo como lo hacía Hegel, como momento de la objetivación en las alturas de la dialéctica del espíritu. El trabajo asalariado es otra cosa, ligada a la tierra, en cuyas zonas más burdas debe buscarse. Y si el trabajo resulta ser el origen de las ideas, los valores, los principios o los derechos, hay que asumir que estas bellas creaciones del espíritu hunden sus raíces en el fango de la historia.

Marx distingue diversas formas de enajenación en el trabajo capitalista asalariado. Algunas de ellas, que aquí no analizaremos, como la enajenación del «ser genérico» y la «enajenación respecto al otro», giran en torno a la pérdida de la vida comunitaria en favor de la figura del individuo. Esa idea del hombre como «ser comunitario», que ve en el individualismo una figura de enajenación, se mantendrá a lo largo de su vida.

En este volumen nos centraremos en otras tres formas de alienación: dos muy visibles, alienación en el producto y en el proceso, y una tercera más técnica, alienación en el objeto.

Enajenación en el producto y en el proceso

El trabajo asalariado revela la situación de dependencia y subordinación del trabajador al patrón. Pero Marx, que quiere alejarse de una representación de las relaciones sociales como efectos de contraposición de voluntades, busca la fuente de las mismas en relaciones técnicas

más primarias y fundamentales. Y las encuentra en el proceso de trabajo asalariado. Lo más visible del mismo es que lo que el trabajador produce gastando su vida pasa a ser riqueza que da vida a otro; pero bajo esta apropiación por el patrón del producto de su trabajo, que es lo que más le duele, hay otra realidad oculta, a saber, que el *producto* de su trabajo acaba teniendo una vida propia y enfrentándosele desde fuera, dictándole cómo debe vivir, exigiéndole sumisión y reverencia. Y esa es una forma de alienación.

Marx constata que la miseria económica, antropológica y moral del obrero crece en función del aumento de su capacidad productiva; este hecho paradójico responde a que «el trabajador queda rebajado a mercancía», y las mercancías valen menos cuanto más fácilmente se producen. Es una tesis central de su pensamiento, aunque aún no dispone de la teoría para fundamentarla. De momento dice: «El obrero es más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce».

Notemos la dimensión trágica del diagnóstico: el trabajo asalariado capitalista es así y lo es por necesidad, no hay forma de escapar a su determinación, no es una anomalía, ni una contingencia; solo los sueños utópicos permiten evadir esa terrible realidad. El trabajador, al producir, se empobrece, deviene cada vez más un mero trabajador, mero «ser productivo», mera mercancía que se mueve por sus propias reglas. Marx se sirve del vocabulario hegeliano, donde el espíritu se objetiva en los objetos que produce; pero en la visión hegeliana la objetivación del «espíritu subjetivo» (las ideas), la producción del «espíritu objetivo» (los productos), era la primera fase a la que seguía la reapropiación en forma de ideas renovadas; y así avanzaba la historia. Así se realizaba a sí mismo el artesano, que proyectaba en su obra su sensibilidad, su imaginación, su saber, y a través de ella mejoraba sus propias ideas y sus propias creaciones.

Por el contrario, en el trabajo asalariado las cosas no son así; aquí la producción expresa una situación trágica, una definitiva e irreversible pérdida de sí del trabajador. En el marco de esa forma de trabajo se rompe el circuito dialéctico y a la objetivación no le sigue la reapropiación, pues deviene negación de sí. Y no solo porque lo producido no es para él, es para otro, sino porque esa riqueza, exterior y ajena, acaba dictándole leyes, regulando su vida. Hoy solemos decir que «los mercados dominan la política», dominan nuestras vidas.

No es extraño que así sea. La enajenación en el trabajo asalariado está atravesada por la paradoja de toda forma de alienación: cuanto más poderoso es el objeto (al fin obra suya) –ya sea Dios, el Estado o la Mercancía–, más insignificante y miserable es el ser humano, mayores su servidumbre y sumisión.

Pero la enajenación respecto al producto no es la única figura de la alienación en el trabajo asalariado. Otra no menos relevante es la *alienación de la actividad*, la alienación del trabajador en el *proceso productivo*. Efectivamente, a diferencia del artesano, al asalariado le resulta ajena su propia actividad; deja de vivirla como creación propia, como oficio, para vivirla como acción dirigida y controlada por un poder exterior. Este poder exterior suele identificarse con el patrón, pero Marx apunta más lejos: el patrón solo representa a ese poder, es su máscara, lo personifica; el verdadero poder es la «máquina», no como instrumento sino como sistema: el trabajador asalariado forma parte de un sistema-máquina en el que ya no puede crear, improvisar, dejar salir su alma, sino que únicamente ha de aportar esfuerzo, movimientos de su cuerpo pautados por el trabajo en cadena.

A Marx no solo le interesa describir los diversos efectos antropológicos de la alienación; pretende sobre todo pensar sus formas y el orden lógico entre ellas, o sea, su verdadero origen. Cree que éste radica en el acto de la producción, que si el trabajador se enfrenta a su

producto como algo extraño es porque siente la actividad productiva como algo ajeno a sí mismo: «En el extrañamiento del producto del trabajo se resume el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo».

La preocupación de Marx por poner las relaciones técnicas bajo las sociales, por establecer el orden de las determinaciones, es la esencia de su filosofía, responde nada menos que a su idea de la comprensión dialéctica del mundo, exenta de carga moral. Espontáneamente, tendemos a pensar que si el capitalista se apropia del producto como dueño es porque es el dueño de la empresa, de los medios de producción; y por esa misma razón, tiene el poder de controlar el proceso, imponer el método y organizar los ritmos de la producción. Pues bien, Marx dirá que el sentido común no siempre va de la mano de la ciencia, y que aquí el orden de determinación es el inverso; según él, hemos de pensar que es propietario solo porque se lleva el producto, y si se lo lleva es porque controla los medios de producción; y, en fin, si los controla se debe a que el trabajador no los posee, ha sido desposeído de ellos. De momento es una intuición, carece de la teoría; pero sirve para cuestionar que la *base* del mal sea la propiedad privada y otorgar ese «premio» al trabajo asalariado.

La alienación de la actividad tiene efectos inquietantes, más allá de la miseria física. Dado que en la concepción humanista y burguesa la actividad del trabajo no es solo el modo de sobrevivir sino el modo de sobrevivir humano, la alienación de la actividad, de la *praxis*, equivale a la deshumanización del hombre, a la negación de su vida conforme a su esencia, a su condena a una vida inauténtica. Toda la mística de la actividad creadora se desvanece; toda la concepción burguesa del mundo, montada sobre la dignidad del *homo faber*, se desmorona. Y esta realidad se percibe:

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador solo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*.

El texto de Marx hace de la descripción una fuerza moral inapelable, como al decir que el trabajador «solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar», mientras que en el trabajo, verdadera función humana, se siente como animal: «Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal».

Enajenación en el objeto

Pasemos a otra figura de la alienación en el trabajo, la *enajenación en el objeto*. Por «objeto» ha de entenderse la naturaleza, la realidad sobre la que se trabaja, la que se modifica. Esta figura de la enajenación nos ayudará a resolver una pregunta obligada: dado que el hombre no puede escapar al trabajo, ¿puede liberarse de la alienación? ¿Existe un trabajo exento de enajenación?

Hemos de admitir que el trabajo va unido a la condición humana, a su subsistencia, que siempre pasa por la «apropiación de la naturaleza». El hombre no puede vivir sin la naturaleza en su doble determinación: como «ser biológico», pues de ella obtiene los «víveres», y como «ser humano», cuya esencia se realiza actuando en ella, objetivándose,

o simplemente pensándola. La naturaleza, por tanto, no solo es «fuente de víveres» sino el «objeto» en que el hombre actúa, crea o sueña; y el trabajo, como relación peculiar con la naturaleza por mediación de instrumentos, tiene esa doble función; le procura su *subsistencia* y su *esencia*, le permite sobrevivir y vivir una vida humana.

Por tanto, nos dice Marx, el trabajo es a la vez una *apropiación de la naturaleza* (medio de subsistencia del hombre) y *una intervención creadora en la misma* (medio de realización humana). No hay trabajo sin acceso a ese objeto exterior, si se corta la relación directa del hombre con la naturaleza. Si se rompe ese vínculo, el hombre queda desprovisto tanto de su medio de subsistencia (tal que quedará subordinado a quien le facilite dichos medios) cuando de su medio de realización de su esencia (y así será imposible una vida humana). Marx es muy radical en su tesis: sin el vínculo inmediato del hombre con la naturaleza no es posible una *vida humana*. Nadie se salva. El amo, en tanto que amo, puede sobrevivir sin relación inmediata con la naturaleza, debido a que se relaciona con esta mediatamente, a través del siervo, al cual a su modo queda subordinado. Puede sobrevivir, puede llevar una existencia de amo, pero no una *vida humana*, pues al haber abandonado el vínculo inmediato con la naturaleza ha perdido el medio de realizarse a sí mismo. La dialéctica hegeliana del amo y el siervo sigue viva en Marx.

Esta doble relación, esta doble dependencia del hombre respecto a la naturaleza, es muy importante. En ella tiene su raíz la *posibilidad* del trabajo enajenado, pues el trabajo asalariado como «vínculo social» aparece cuando se rompe la relación directa del trabajador y los instrumentos de trabajo, en cuyo caso, para sobrevivir, ha de trabajar al servicio de otro. Por tanto, la clave del trabajo enajenado hay que buscarla ahí, en la ruptura y separación del hombre con la naturaleza; la base del trabajo asalariado, que es una relación social, hay que buscarla en esas relaciones técnicas, objetivas.

De esta ruptura deriva que el producto del trabajo no sea suyo, se vuelva contra él, devenga su enemigo y lo someta a su ley; y ahí se decide que su actividad productora deje de ser realización de su esencia para ser desrealización:

> La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto mis rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador.

Por lo tanto, el secreto del trabajo alienado, el enigma de la producción capitalista, radica en la relación entre el *trabajador* y el *objeto* del trabajo. Esta es la relación esencial del trabajo y en ella se descifra el enigma del trabajo alienado, bajo el cual el trabajador se empobrece cuanto más produce y se degrada cuanto más domina el objeto.

Propiedad privada y trabajo enajenado

Bajo este relato antropológico del proceso productivo parece agitarse un fantasma, el de la propiedad privada. Efectivamente, Marx ha montado su crítica en dos argumentos: primero, que la exterioridad y el extrañamiento del trabajo deriva del hecho de que el producto del trabajo no es suyo, sino de otro; y, segundo, que el trabajador en el trabajo «no se pertenece, sino que pertenece a otro». Aunque haya man-

tenido el discurso en las relaciones técnicas, ese «otro» innombrado estaba presente, sin él no tiene sentido el trabajo asalariado, pues este requiere que, antes del proceso y como condición del mismo, haya habido un contrato, el de la compraventa de la fuerza de trabajo; o sea, presupone un momento y lugar, el mercado, donde se haya firmado la compraventa del cuerpo y del alma del trabajador.

De este acto contractual se siguen todas las figuras de la enajenación comentadas, que en este contexto son efecto del carácter *asalariado* del trabajo; y, por tanto, tienen su origen en el contrato de trabajo. Pero este contrato solo puede considerarse necesario por la ruptura de la relación hombre-naturaleza, o sea, en una situación de trabajadores desposeídos de los medios de producción; por lo tanto, bajo condiciones de propiedad privada de los mismos. Es fácil inferir, y así se ha hecho con frecuencia, que el origen del mal (aquí el trabajo enajenado) es la *propiedad privada*. En consecuencia, su abolición pasa a ser el horizonte de la emancipación.

No obstante, Marx, que casi siempre sorprende, nos dice que no, que esa no es la *lógica* del proceso histórico, que es solo la *apariencia*. Aunque *al final* del proceso la propiedad privada refuerza y reproduce el trabajo alienado hasta presentarse como su fundamento, *en el origen* -al menos el origen del orden lógico- las cosas son a la inversa: es el trabajo enajenado lo que hace posible la propiedad privada. Y este es un atractivo problema teórico que debemos dilucidar.

En nuestra tradición cultural la propiedad privada de los medios de producción se ha convertido en el icono del capitalismo; la lucha anticapitalista se ha visto como lucha contra la propiedad privada; la revolución, como el acto de abolición de la propiedad privada; y la sociedad comunista alternativa, como sociedad sin propiedad privada. El mal social, desde las posiciones anticapitalistas, se concentraba en la propiedad privada. «La propiedad es un robo», eslogan vulgarizado

por Proudhon, había calado entre la gente. También los seguidores de Marx lo han visto así, cosa comprensible en la medida en que la propiedad privada es para Marx la otra cara del trabajo asalariado. Lo que ocurre es que la mirada crítica ha de distinguir las dos caras de Jano, que simbolizan pasado y futuro, *origen* y *fin*.

Marx comprende ese discurso espontáneo sobre la propiedad privada como origen del mal; entre otras cosas, porque hace fácil la alternativa: suprimirla. Pero la visión fácil de la realidad es siempre simplificadora, y esconde siempre mixtificaciones, que hay que descifrar. Aquí la cuestión está en que el proceso de trabajo se inicia en el mercado de trabajo, con el contrato de compraventa de la fuerza de trabajo por el salario, y ese contrato parece impensable sin que los agentes del mismo, el capitalista y el trabajador, aparezcan ambos como propietarios privados: uno de la fuerza de trabajo que el otro necesita para poner en marcha el proceso productivo, y otro de los medios de producción que el trabajador necesita para producir y ganarse el medio de vida (salario). O sea, sin existencia «previa» de propiedad privada no habría contrato de trabajo, no habría trabajo asalariado; es razonable, por tanto, pensar la primacía histórica del trabajo asalariado.

Ahora bien, eso es solo apariencia, pues, mirando a Jano desde el otro lado, también vemos su cara buena. Si en el momento del intercambio en el mercado de trabajo ambos son propietarios, hay que explicar cómo han llegado a serlo, cómo se ha generado esa propiedad. En el caso del capitalista, que aquí nos interesa, dado que el capital es trabajo acumulado, en rigor, plustrabajo acumulado, parece obvio que su origen presuponga la existencia del trabajo asalariado; su capital proviene de ganancias de *anteriores* trabajos asalariados. En definitiva, como el proceso de producción capitalista es cíclico, todo dependerá del momento que consideremos inicial. Si elegimos como origen el momento del

contrato, la propiedad privada ha de aparecer allí como capital-dinero antes de iniciarse el proceso de trabajo enajenado; pero de este modo, la propiedad privada no tiene origen, parece eterna, lo que va contra los hechos. Si queremos saber de dónde procede, hemos de saltar a un momento anterior del ciclo, cuando el capitalista convierte en dinero los productos fabricados; pero así se desvela que su propiedad privada procede del trabajo asalariado, del trabajo enajenado.

Pasemos ahora al «orden lógico». Aunque a primera vista la propiedad privada aparezca como causa de la alienación en el trabajo, al igual que Dios en la alienación religiosa, Marx invierte el orden. Y aunque no explicita todos sus argumentos para poner la propiedad privada como efecto del trabajo enajenado, nos da uno filosóficamente potente: este puede pensarse sin referencia a la propiedad privada, y no al contrario. En el contexto capitalista, el trabajo enajenado toma la forma de trabajo asalariado, y lo que se diga de uno sirve para el otro; pero cabe pensar otras formas de trabajo enajenado no necesariamente asalariado, de modo que la alienación no sería efecto exclusivo de la relación asalariada, sino de las relaciones técnicas con el objeto de trabajo (así lo vieron Horkheimer y Adorno, y desde entonces ha sido un tópico recurrente). Por tanto, en el orden lógico, es la alienación en el proceso de trabajo la que, en condiciones de trabajo asalariado, crea las condiciones que permiten la propiedad privada.

Aunque la prioridad lógica del trabajo enajenado respecto a la propiedad privada siga siendo una *open question*, hay que reconocer que Marx la establece con firmeza. Es cierto que la relación entre ambos conceptos la entiende como *feedback*, como una interacción recíproca: «Solo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar, que es el *producto* del trabajo enajenado, y, en segundo término, que es el *medio* por el cual el trabajo se enajena, la *realización de esta enajenación*».

Su insistencia en el orden de las categorías no es mero capricho metodológico teoricista; Marx piensa que la posibilidad de la revolución y el contenido de la misma dependen de ello. Solo la abolición del trabajo enajenado (que incluye, obviamente, la abolición del trabajo asalariado y de la propiedad privada) restituirá la unidad profunda y natural en las relaciones personales: «Creación y creador de la sociedad, el hombre solo puede alcanzar su plenitud individual en una actividad dotada de significación social, de alcance social».[17]

La familia y «La Sagrada familia»

En junio de 1844, Marx interrumpe la redacción de los *Manuscritos*, para atender las exigencias de las luchas sociales. En los círculos revolucionarios franceses y de exiliados alemanes se habían abierto profundos debates sobre la emancipación. Dominaban lo que Marx llamaría «socialistas utópicos» o «comunistas utópicos», que llamaban a la lucha pero sin tener claros, según Marx, la estrategia, los objetivos ni siquiera las razones de la misma. Curiosa paradoja, tuvo que ralentizar sus estudios, mediante los cuales perseguía una visión científica y consistente de las luchas, para tomar parte en esos debates; este sería el signo de su vida.

Marx se movía especialmente entre los exiliados alemanes, que habían formado la *Liga de los Justos*. Los exiliados alemanes consiguieron publicar en París un periódico, el *Vorwärts*, en el que colaboraron Ruge, Heine, Herwegh y Marx. Desde el mismo, y con los ojos puestos en su origen, mantenían viva la crítica y, con ella, la esperanza. Pero el debate sobre la revolución en Alemania también

---

[17] Rubel, M., *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual.*



Amigo de Karl Marx, Friedrich Engels colaboró con él en la creación de diversas obras teóricas.

tenía efectos en París, abriendo grietas entre los diversos líderes. Marx rompe con Ruge, luego con sus amigos, los hermanos Bauer, y progresivamente con casi todos los líderes del movimiento de los jovenhegelianos. De estas reyertas intelectuales saldrá una obra de mediano interés teórico, *Crítica de la crítica crítica. Sobre Bruno Bauer y Consortes,* escrita en colaboración con Engels, y cuyo título cambió Marx al llevarla al impresor por el de *La Sagrada Familia,* con el que se conoce. El subtítulo apunta el contenido, una sucesión de sátiras, parodias y burlas en que su ironía y su capacidad filosófica se ponen al servicio de la ridiculización de un movimiento filosófico que, aunque se moviera entre pedanterías, solo descontextualizado resultaba tan ridículo y banal. La obra hoy ha perdido actualidad y atractivo. Nos muestra a un Marx que defiende cada vez con más convencimiento y mejores argumentos que la mera crítica filosófica no hace avanzar el mundo.

El texto de *La Sagrada Familia* se publicó en Frankfurt, en febrero de 1845, lo cual indica la entrega total de Marx a estas tareas. Mientras tanto, el poder alemán que lo lanzó al exilio llegó por fin a París, y mientras salía a la luz la obra, se vio obligado a trasladarse a Bruselas con su familia, con una hija de nueve meses, en una penuria que rayaba la indigencia y con la policía belga vigilando su casa y su pluma, lo que dificultaba aún más su supervivencia. Así empezó una nueva etapa.

El giro materialista en «La Ideología alemana»

Marx sobrevivió en Bruselas gracias a la solidaridad de los amigos, especialmente de Engels, quien entre sus continuas ayudas le entregó, cual hermoso símbolo, los «derechos de autor» de su obra *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Su amigo también le propició un viaje a la isla; en Londres reactivó sus contactos con los miembros de la Liga de los Justos y pudo acopiar bibliografía económica reciente. Además, en Manchester conoció de primera mano la vida en las fábricas textiles, el alma del capitalismo del momento. El viaje debió de sentarle bien, pues activó su entusiasmo; también influyó que Engels decidiera trasladarse con él a Bruselas. De eso da fe el proyecto que emprendieron y realizaron juntos: la última crítica a su mundo pasado, un grueso volumen de título *La Ideología alemana*, que pensaba publicar para salir adelante con los derechos de autor. Como escribiría después con ironía, no encontraron editor y sometieron el manuscrito a la «roedora crítica de los ratones».[18] Por lo

[18] Se publicó por primera vez en 1932, por el Instituto Marx-Engels-Lenin del Comité Central del PCUS.

menos, Marx tuvo la sensación de que el esfuerzo teórico significaba el ajuste de cuentas definitivo con su conciencia anterior.

Autores como L. Althusser[19] han situado en este momento una «ruptura epistemológica» de Marx, que cerró su etapa humanista e inició la verdaderamente marxista; es decir, a partir de ahora Marx tendría un aparato conceptual propio. Sin entrar en estos debates, y siguiendo con nuestro enfoque, podemos decir que, a esas alturas, Marx estaba convencido de que, si bien la visión dialéctica e histórica hegeliana seguía siendo la más potente para pensar el mal del mundo y la esperanza en la emancipación, había algo en ella que no funcionaba: el espíritu no avanzaba, no tenía fuerza para penetrar la realidad y racionalizarla. Por tanto, la filosofía debía asumir su impotencia e incluso debía sospechar que a su forma clásica y más desarrollada se le resistía el mundo. Francia e Inglaterra, sin esa filosofía, habían avanzado más en la racionalidad política y económica que Alemania, donde se realizaban en la filosofía las revoluciones que no podían llevarse a cabo en la política.

Por fin, sin abandonar la matriz hegeliana, conservando el «método» de representación de la historia, Marx tenía la conciencia de estar en posesión de una manera nueva de pensar la historia, partiendo de la sociedad civil y de los sujetos que en ella emergían. Consolidaba así su «giro materialista», que pasaba por abandonar la idea de la historia como movimiento del espíritu hacia su autoconciencia y explicarla como lucha del hombre por la subsistencia. Esto puede parecernos trivial, pero para la filosofía de su tiempo, poner como motor de la historia algo tan grosero y tosco como la lucha por sobrevivir resultaba una excentricidad plebeya; nada extraño, pues los ilustrados, franceses o alemanes, se representaban la revolución como la irrupción en el ágora de las grotescas convulsiones del vulgo.

[19] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*.

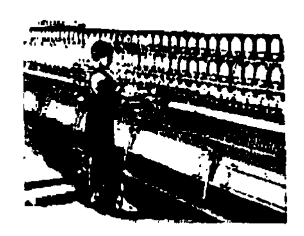
La clase trabajadora

En este giro en la comprensión marxiana de la historia tuvo un papel relevante su representación del proletariado, tanto como sujeto del trabajo como de las luchas sociales. Y esta idea está relacionada con F. Engels, que en 1845 publicó *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* Aunque Marx había escrito algunos artículos sobre aspectos de las condiciones de vida de los trabajadores, nunca había realizado una reflexión sociológica intensa y extensa como la que ofrece Engels. De hecho, hasta que elaboró *El Capital,* en el que recogió información empírica, su preocupación ética por «las condiciones de vida del proletariado» se englobaba en su preocupación científica por la «condición de proletariado» como concepto.

Es innegable que, desde el primer momento, su irrupción en la filosofía estuvo motivada por la búsqueda de un aparato conceptual con el que pensar y enfrentarse a la opresión, la injusticia, la miseria y la desigualdad social; y que esta posición no le abandonó en su vida, sino que condicionó mucho su pensamiento. Pero su peculiaridad reside, precisamente, en haber conseguido que esa finalidad militante no subordinara su elaboración teórica. El pensamiento de Marx, absolutamente comprometido con la lucha contra la miseria y la desigualdad, logró mantener una *distancia epistemológica* respecto al mal que combatía.

Eso ayuda a entender que en las obras de Marx no haya realmente excesivas descripciones de la miseria de los trabajadores, y que cuando aparecen, como en *El Capital,* no estén orientadas a la mera denuncia (aunque también lo sean), sino a comprender el reino del capital en que se generan.

Sea como fuere, a su contacto espontáneo con la situación social, como individuo sensible a su época, se unió la imagen que de



Grabado de 1892 donde puede verse a un niño trabajando en un telar industrial. Engels conoció la miseria de la vida de los obreros de primera mano, pues su padre, poseía una fábrica en Manchester.

la misma ofrecía el relato engelsiano, suficientemente rica, ordenada y, en gran medida, estructurada ya desde el enfoque materialista e histórico que ambos teorizarán en *La ideología alemana*. Esta radiografía del proletariado inglés influiría sin duda en su maturación ideológica. Hasta entonces, su crítica se había centrado en el orden feudalizante prusiano, y aspiraba a sacar a Alemania de su retraso y ponerla a la altura de su tiempo, con su expresión política en el estado burgués y económica en el capitalismo. A partir de ese momento, se centraría en la crítica al capitalismo, que comenzaba a ver como figura anacrónica, rezagada de su tiempo, que estaba marcado por un nuevo orden socioeconómico. Dicho orden se vislumbraba en los conflictos sociales, el nacimiento de un nuevo sujeto histórico, el despertar de aspiraciones humanas que se expresaban en luchas cada vez más intensas. La génesis del proletariado, su crecimiento junto al de sus miserias, y la indisociable identidad entre ese proceso y el desarrollo del capital industrial no solo radicalizaron ideológicamente a Marx, sino que lo empujaron a pensar en la necesidad de comprender el secreto de esa extraña y paradójica amenaza entre el trabajo, fuente de vida y de conocimiento, y la miseria social y moral del trabajador.

El texto engelsiano, con fuerte base sociológica y descriptiva, apenas puede ser resumido. Pero unos fragmentos de este extenso texto, del capítulo dedicado a «Las grandes ciudades», ayudarán a comprender contra qué luchaba Marx.

Tras describir la pujanza de las grandes ciudades, como Londres, Manchester o Glasgow, con su potente desarrollo industrial, sus vías

de comunicación, sus servicios, sus mercados, sus lujos, etc., Engels nos invita a salir del centro burgués y visitar los «barrios malos» de las metrópolis, ese otro rostro que las ciudades ocultan en callejuelas oscuras e inmundas, en sótanos, en suciedad física y moral. Una visita para «saber lo que han pagado los trabajadores por el milagro de la civilización»; pago doble, uno en trabajo, pues las ciudades han sido construidas con sus esfuerzos y sus vidas; y otro en miseria, pues el resultado ha sido su marginación a los lugares invisibles de la ciudad, a una vida de no-ciudadano.

Destaca, en primer lugar, la desaparición de los vínculos y sentimientos de comunidad, sustituidos por una existencia individualizada que les hace indiferentes y los enfrenta. Nos dice en una ocasión: «estos londinenses han debido sacrificar la mejor parte de su cualidad de hombres para lograr todos los milagros de la civilización de los cuales rebosa la ciudad [...]. La muchedumbre de las calles tiene ya, por sí misma, algo de repugnante, que subleva la naturaleza humana». Y luego, observando la ruptura de la comunidad, su fraccionamiento radical: «Esta indiferencia brutal, este aislamiento insensible de cada individuo en el seno de sus intereses particulares, son tanto más repugnantes e hirientes cuanto que el número de los individuos confinados en este espacio reducido es mayor». Pero el individualismo, además de generar indiferencia y aislamiento, tiene otra forma de presencia: como enemistad, como recelo, como lucha de todos contra todos, manera perversa de entender la lucha por la vida: «De ello resulta asimismo que la guerra social, la guerra de todos contra todos, aquí es abiertamente declarada. [...] cada quien explota al prójimo, y el resultado es que el fuerte pisotea al débil y que el pequeño número de fuertes, es decir los capitalistas, se apropian de todo, mientras que al gran número de débiles, a los pobres, apenas le queda su vida».

La mísera subsistencia de la clase trabajadora

Apuntando a los aspectos materiales, Engels nos describe varios barrios de las diferentes ciudades, pues «todas tienen algunos barrios malos», todos equivalentes en esencia:

> Por todas partes los montones de detritos y de cenizas y las aguas usadas vertidas delante de las puertas terminan por formar charcas nauseabundas. Aquí es donde viven los más pobres de los pobres, los trabajadores peor pagados, con los ladrones, los estafadores y las víctimas de la prostitución, todos mezclados.

Por otra parte, un documento de la época, de una comisión oficial dirigida por el Doctor Key nos dice: «Frecuentemente, todos los miembros de una familia irlandesa se amontonan en una sola cama; a menudo un montón de paja sucia y de cobertura hechas de sacos viejos los tapa a todos, en una aglomeración confusa de seres humanos, que la necesidad, el embrutecimiento y la licencia rebajan igualmente». Sus observaciones sobre el terreno y sus conversaciones con ellos le permiten decir: «Además del mal estado de la ropa de la mayoría de los obreros, de vez en cuando se ven en la necesidad de empeñar sus mejores efectos. Sin embargo, entre un número muy grande de ellos, especialmente aquellos de descendencia irlandesa, las ropas son verdaderos andrajos».

La explotación se ve ahí en las condiciones materiales de vida. Esta es la descripción de Engels, que ha visitado muchos de estos barrios y ha presenciado que los obreros viven entre los animales, y no siempre mejor que ellos. Ese era el lugar que la civilización industrial destinaba a quienes la hacían posible con su trabajo. Claro que no todos los trabajadores vivían así; pero eran muchos, infinitamente más de los necesarios para que Marx reafirmara su posición crítica ante el capitalismo y el orden político-jurídico e ideológico que lo sustentaba.

El materialismo histórico

En *La Ideología alemana* se nos ofrece fundamentalmente una comprensión materialista de la historia, que hará fortuna en la cultura occidental. También aparecen en ella las bases de una nueva lucha por la emancipación, que Marx y Engels llamaban «socialismo científico». Sin embargo, ambas cuestiones son diferenciables. La producción teórica de Marx surge en un contexto de lucha, de su lucha, entiende la filosofía hegelianamente, como «ciencia filosófica», y piensa en una ciencia filosófica «revolucionaria». Y por tal entiende no tanto que sirva de «guía para la acción», que también, cuanto que en ella se represente la realidad social desde una ontología en que no hay esencias, sino mera sucesión de formas y figuras con origen y fin; era su manera de decir a los economistas clásicos que la ciencia positiva, aunque sirve para decir cómo funcionan las cosas, no es la ciencia que él persigue, la ciencia filosófica. Esta ha de mostrar que la realidad existente no ha sido siempre así: ha devenido así y llegará el día en que desaparecerá. Esa es para Marx la mejor aportación de la ciencia a la revolución, cuya primera formulación general nos ofrece en el Prólogo a la CCEP.

En la excelente síntesis de este «Prólogo» de 1859 se condensa el materialismo histórico. Es una reconstrucción *a posteriori* de su propia conciencia, que no aparece tan precisa y contundente en el texto de *La Ideología alemana*, pero que ayuda a comprenderlo. Su materialismo no consiste en partir de la «materia»; eso es una ingenuidad. Consiste en sustituir el protagonista de la historia: pasar del espíritu y de su necesidad de autoconciencia al hombre y su lucha por la vida. La vida humana hunde sus raíces en el barro de la historia; es visible, pertenece a los individuos, que la hacen dónde, cuándo y cómo pueden, pero la hacen ellos. Por tanto, de aquí debe partir el pensamiento: «Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de

vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción».

El ser humano vive de la naturaleza, esa es su determinación básica, constitutiva. Y es igualmente fundamental, y su diferencia específica, que en esa relación vital con la naturaleza el hombre usa instrumentos construidos por él para posibilitar y facilitar ese metabolismo. Dicho tipo de relación con la naturaleza mediada por instrumentos es lo que llamamos *trabajo*. Por tanto, el hombre es el ser vivo que trabaja; esa es su esencia natural. «Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto como comienzan a *producir* sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material».

Todo el secreto del materialismo de Marx reside ahí. Sin saberlo, el recurso a los instrumentos mediadores va transformando su cuerpo físico y espiritual; su *ser* no es otro, ni debe ni puede serlo, que el que se manifiesta en su modo de vida y en su manera de trabajar. Cuando en otros momentos se denomina al marxismo «filosofía de la praxis», se quiere decir que todo ser, incluido el ser humano, es un producto de la *praxis*, del trabajo en particular y de su relación con la naturaleza en general, incluido el conocimiento, en definitiva un modo de acción, un modo de vida. En lugar de ver el mundo poblado de seres con esencias naturales o eternas, como *telos* que conseguir, Marx opta por una ontología en la que el ser social, de los hombres o de las cosas, es un conjunto de relaciones o determinaciones que, con las mediaciones que se requieran, remite siempre a una relación de vida con la naturaleza, a una forma u otra del trabajo.

Ahora bien, las condiciones en las que trabaja el ser humano no dependen únicamente de los medios de trabajo, aunque estos sean el fac-

tor más determinante. Al trabajar, y como exigencia de los instrumentos y de la voluntad de eficiencia, aparece una *división del trabajo*, unas relaciones técnicas en el trabajo. Estas relaciones, igual que los instrumentos, son cada vez más diversas, sofisticadas y complejas, pues no trabaja igual el artesano que el obrero en la producción fordista. Aparecen también otras formas de división social del trabajo: entre el hombre y la mujer, entre el campo y la ciudad, entre la agricultura, el comercio y la industria, etc. Y, como dice Marx, de la división del trabajo se derivan hasta las formas de la propiedad: «Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo». Nótese que aquí de nuevo la propiedad privada no es el origen, sino el efecto de la división del trabajo. Una vez más, Marx pone bajo las relaciones sociales una determinación más natural, más técnica, más «material», aunque sin olvidar que también esas relaciones, incluida la división del trabajo, son un producto histórico de la *praxis*, del propio trabajo.

Las condiciones de trabajo van cambiando, y con ellas el *ser* del hombre. De ellas derivan todas las demás relaciones y formas de vida, desde la propiedad al tipo de familia, de ciudad, de orden político, pasando por la organización de estas instituciones. Toda la historia de la humanidad se ve ahora en función del desarrollo de las «fuerzas productivas»; las instituciones políticas y jurídicas, las formas de conciencia (literatura, arte, ética, religión...), las luchas internas a la nación o entre estas, todo es interpretado en la concepción marxiana de la historia como determinación de las fuerzas productivas. En particular, las formas de conciencia, de pensamiento, de valoración, tienen su razón última de ser no en una racionalidad abstracta que los filósofos, cual sacerdotes de este dios profano, interpretan y sancio-

nan, sino en algo tan grosero y sospechoso para la filosofía tradicional como los medios de trabajo y, en general, las condiciones materiales de vida. Y es así no porque se considere que la razón sea «materia» o mero vapor del cerebro que surge de forma espontánea en el trabajo; sino simplemente porque la racionalidad, como «espíritu», como pensamiento, se considera un instrumento producido por los hombres *en, desde* y *para* su intervención en la naturaleza. Y, como todo instrumento sofisticado, tiene su lógica, sus leyes, su verdad y su historia.

La producción de la conciencia

Las fuerzas productivas tienden siempre a crecer, pues son las que posibilitan y facilitan la vida humana. La organización del trabajo y de las instituciones sociales que surgen en torno al mismo tendrán que ir cambiando para adaptarse. Cada nivel de desarrollo de las fuerzas productivas necesita unas condiciones de vida social adecuadas a las mismas. Esas condiciones de vida social son de diverso tipo y naturaleza, y entre ellas destaca la forma de la propiedad, que define las relaciones en el seno de la producción. En el capitalismo, la propiedad de los medios de producción -que es lo que aquí cuenta- es privada; los actores de la producción quedan así divididos en propietarios y asalariados, y obviamente, no es lo mismo estar en uno u otro lado. Tanto las funciones y la relevancia en la organización de la producción, como la participación en el producto, como el estatus social derivado, etc., están fuertemente influenciadas por esas relaciones de producción basadas en la propiedad. Según Marx:

> La estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no

como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

Y no solo cambian las relaciones que parecen más materiales, como las laborales o las político-jurídicas, sino también las espirituales:

> La producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres, se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia [*das Bewusstsein*] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [*das bewusste Sein*], y el ser de los hombres es su proceso de vida real.

Esta es la inversión materialista que ofrece Marx a la filosofía: abandonar su hábito de ir del cielo a la tierra, de predicar a los hombres su concepto (qué deben ser y qué deben hacer), para hacer el recorrido

de la tierra al cielo, convirtiendo en su concepto su manera de ser real. Dicha inversión tiene un corolario de enorme importancia: la moral, la religión, la metafísica, cualquier ideología, cualquier forma de conciencia, incluso la política, el estado, el derecho, pierden sustantividad, devienen meros efectos del movimiento de la producción, una realidad exterior a ellos. ¿Y eso qué significa? Nada más y nada menos, a juicio de Marx, que esos campos de la realidad no tienen historia propia, es decir, no son comprensibles en sí mismos, por una lógica inmanente a ellos, como suele pensar la filosofía. La única realidad sustantiva, con historia propia, es la producción. Para conocer la evolución del Derecho, la filosofía o la religión, por tanto, hay que poner estos cambios en relación con los que se producen en la esfera productiva de la que emanan.

Esta tesis, que solo formula de otra manera el materialismo histórico, es una de las más discutidas, sin duda porque resta privilegios al sujeto pensante, esa idea de nosotros mismos que nos permite pensarnos libres, juzgarnos como seres morales, considerar nuestras creaciones intelectuales o artísticas como «nuestras» etc. El texto de Marx es contundente: «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia».

Tampoco ha gustado esta tesis a los filósofos, que han tendido a ver en ella un anuncio del fin deseable de la filosofía, una vez más a manos de la ciencia:

> Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del pro-

ceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real.

Creemos que ver aquí el anuncio del fin de la filosofía es una preocupación infundada por dos razones. En primer lugar porque, aunque sea Marx quien decrete su muerte, los filósofos solemos ser desobedientes. En segundo lugar, porque Marx, aunque habla de *la* filosofía, se refiere contextualmente a la hegeliana en particular y, más en general, a esa filosofía que se ha instalado tras Kant en el *deber ser*, esa filosofía que en lugar de limitarse con modestia a comprender y criticar el mundo (es lo que Marx hace y hará hasta su muerte) se obstina en decir cómo debe ser el mundo, en someterlo al concepto.

La dialéctica de la historia

Para Marx solo la producción tiene historia propia; y esto equivale a decir que para situar una parte de la casa, sea el baño o la biblioteca, hay que tomar la entrada como punto de referencia; no está en juego qué aposento es el más noble, cómodo o independiente, solo el orden de referencia, que tanto preocupa a Marx. Eso es lo que significa la enigmática y debatida regla de la «determinación en última instancia por la economía»; poco más que una humilde primacía metodológica. Para Marx, el orden lógico de la historia social requiere partir de la producción, ver en ella el motor de la historia. Desechado el «primer motor», propio de las ontologías esencialistas, que han de suponer en el origen un «motor inmóvil» que comience la serie de movimientos, le sirve la opción hegeliana de la dialéctica: en el origen está la contradicción, o sea, la lucha.

En Marx esa contradicción se da entre las fuerzas productivas, siempre tendentes a crecer, y las relaciones sociales, especialmente las de producción (propiedad), pero también las político-jurídicas y las ideológicas. Los conflictos entre estas instancias no son errores o disfunciones corregibles, sino que constituyen su manera de ser. Las crisis, sea en la producción, en la distribución, en los aparatos de gobierno o en la conciencia, son para Marx intrínsecas al capitalismo y, con sus debidas matizaciones, a cualquier realidad social. Nos dice: «Estos tres momentos, la fuerza productiva, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí». El proceso, por tanto, tiene su origen y su dirección. El desarrollo de esas contradicciones se expresa en los procesos sociales, culturales y económicos, en las crisis, en las luchas, en los cambios del sistema para mantenerse y reproducirse.

Hay un momento del texto en el que Marx extrae cuatro consecuencias de la concepción de la historia expuesta, que no podemos obviar. La primera refiere a las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución:

> En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, solo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas productivas sino más bien fuerzas destructivas (maquinaria y dinero); y, a la vez, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas [...]; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista.

Así pues, la revolución queda a caballo de la contradicción de las fuerzas productivas y las relaciones de producción; en especial, cuando las relaciones de propiedad privada no son adecuadas al desarrollo histórico de la población. Esa situación genera crisis, problemas de distribución, descontento extendido. Al mismo tiempo, el desarrollo de la producción va creando y extendiendo el proletariado, una clase cada vez más numerosa y que, al sufrir el peso de la producción y los males de la irracionalidad del sistema, toma conciencia de la necesidad de un cambio radical, de la necesidad de una alternativa comunista.

La segunda consecuencia que extrae Marx es que el desarrollo creciente de las fuerzas productivas hace que solo puedan seguir adelante mediante «la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-*práctica* en la forma de Estado [...] razón por la cual toda lucha revolucionaria va necesariamente dirigida contra una clase, la que ha dominado hasta ahora». El nivel de desarrollo histórico va determinando las formas de dominación y, especialmente, las formas de estado en que se basan. De ahí que Marx entienda que la lucha será fundamentalmente entre dos clases, la de los grandes propietarios y el proletariado; y será una lucha política, pues se juega en el control del estado, aparato de la dominación.

La tercera consecuencia afecta al carácter necesariamente comunista de la revolución, pues ya no se trata de distribuir mejor el producto social, sino que «va dirigida contra el *carácter* anterior de actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de todas las clases, al acabar con las clases mismas». Se entiende que si el proletariado es visto como clase universal, su revolución debe incluir la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción y, en consecuencia, de todas las clases. Más enigmática es la anunciada «eliminación del *trabajo*», pero el contexto induce a pensar que se trata del trabajo asalariado capitalista, el trabajo enajenado, que Marx en estas fechas

pone en la base del mal social. De ahí que diga que la revolución comunista va «contra el *carácter* anterior de la actividad».

En fin, la cuarta consecuencia refiere a la «posibilidad» de la revolución. La necesidad no basta, la historia está llena de ejemplos de derrotas en la lucha por la justicia. Marx lo sabe, y con el tiempo acumula cada vez más experiencia de esa triste condición social. Y así lo dice:

> Tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no solo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que *derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.

O sea, es necesario que se extienda la conciencia, que aparezca un hombre nuevo; y ese hombre nuevo, con conciencia, voluntad y experiencia, debe hacerse a sí mismo, únicamente puede surgir de la *praxis*. De ahí la doble necesidad de la revolución: porque la clase dominante se resistirá y, por lo tanto, no hay otro modo de derrotarla, dice Marx, y porque solo esa experiencia posibilitará el surgimiento de una nueva conciencia en los hombres, salir del cieno.

Es una visión muy general de la historia y de la revolución la que aquí nos ofrece Marx. En cierto modo es algo así como un programa de investigación; a partir de ahora en la actividad de Marx pueden apreciarse dos tareas combinadas: una, tratar de llevar estas ideas a la prueba de la práctica, de extenderlas entre los movimientos y los

círculos obreros en general, de arraigarlas en la conciencia; otra, documentar esas grandes conjeturas aportando documentación del desarrollo histórico del capitalismo, apoyar esa filosofía desde el análisis crítico del capitalismo y su conciencia, la Economía Política.

El comunismo

No podemos pasar por alto un breve comentario sobre el comunismo, pues estamos ante uno de los pocos textos en que Marx nos hace algunas descripciones del mismo. Por un lado, Marx nos lo sitúa como exigido por unas circunstancias, aquellas en que realmente las condiciones de vida, de explotación, de opresión, de sufrimiento, de miseria, sean insoportables.

> Con esta «enajenación», para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, solo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas. Para que se convierta en un poder *insoportable*, es decir, en un poder contra el que hay que hacer la revolución, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente *desposeída* y, a la par con ello, en contradicción con un mundo de riquezas y de educación, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano histórico-universal, y no en la existencia puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella solo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la pobreza, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la porquería anterior.

Por tanto, Marx rechaza el comunismo de la miseria, y lo piensa como un orden social que supone un gran desarrollo de las fuerzas productivas; lo piensa como un paso más en la historia, no como un deseo o como una redención. Y ha de verse así, como una exigencia nacida del desarrollo de las fuerzas productivas, para que aparezca la posibilidad de un comunismo generalizado, pues

> solo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa «desposeída» se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por otra, instituye a individuos histórico-universales, empíricamente universales, en vez de individuos locales.

El comunismo local y pobre puede ser un ideal, pero no es el que según Marx se deriva de la dialéctica de la historia que, no lo olvidemos, está movida por la lucha de los hombres por sobrevivir mediante el trabajo.

Marx no pretende formular el comunismo como una propuesta normativa, desde una regla moral; su tarea es descriptiva, cosa que no anula su subjetividad, es decir, la determinación histórica de su voluntad. Su opción comunista es anterior a su actual idea del comunismo como momento de la historia, como «movimiento»; pero la nueva idea de comunismo -y hay que advertir que la irá matizando a lo largo de su vida- le permite y exige tanto darle otro contenido como luchar por él con otra estrategia. Así se entiende que una de sus luchas sea, precisamente, contra esas ideas utópicas de comunismo que contaminan la estrategia y pagan con sufrimiento y decepción los fracasos de las luchas sociales. Como dice una y otra

vez, «para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente».

Pero Marx nos dice más cosas sobre el comunismo. Nos dice, por ejemplo, que el comunismo pone en escena una nueva forma de conciencia, desde la que los hombres se saben autores tanto de las «premisas naturales anteriores» como de la producción de sí mismos y de los otros hombres: «Hasta ahora no hemos examinado más que un solo aspecto de la actividad humana: la transformación de la naturaleza por los hombres. El otro aspecto es la transformación de los hombres por los hombres», dice Marx. Por tanto, el comunismo, que no es un sueño antiguo sino un horizonte histórico, tendría la ventaja de la «autoconciencia», hecha posible por toda la historia anterior.

Y dentro de su concepto se da esta peculiaridad de «abordar de forma consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados». Es de nuevo la ontología de la praxis, de la que antes hablábamos, para la cual no hay nada «natural», pues todos los seres, incluidos uno mismo y los otros hombres, son un producto. «Natural» es el nombre que damos a lo que nos encontramos, que en rigor es lo que han producido las generaciones anteriores. Por consiguiente, el comunismo será también una institución, un producto de los hombres. Y dice: «Su institución es, por tanto, esencialmente económica, la de las condiciones materiales de esta asociación; hace de las condiciones existentes condiciones para la asociación». Convendría no olvidar esta idea, que a nuestro entender Marx no abandona nunca. Si la tuviéramos en cuenta, nos evitaríamos extrañas y confusas discusiones sobre el comunismo, en las que implícitamente se entiende como «so-

ciedad». El comunismo es ante todo un orden económico, un modo de producción; un orden que nace de las condiciones existentes, es decir, de las condiciones capitalistas.

Recordemos: nada de odio a los elementos productivos del capitalismo, nada de terror a la contaminación, nada de esa extendida idea filomarxista del comunismo como una absoluta *nihilatio* seguida de una *creatio*. Marx nos dice que el comunismo transforma las condiciones existentes en condiciones para la asociación; es decir, sobre la realidad existente, sobre los elementos que el capitalismo ordena y pone en marcha conforme a su ley de valorización, el comunismo elimina la forma capitalista y pone otra que hace que dichos elementos cumplan otra función, tengan otra esencia. Es lo que Marx llamará años después «subsunción»,[20] concepto que le permitirá describir con verosimilitud el proceso de cambio socio económico.

Marx enfatiza en que el comunismo surge de la base real ya existente, como si quisiera liberarse de la transcendencia, de «cuanto existe independientemente de los individuos», de todas las formas de enajenación. «Los comunistas tratan prácticamente las condiciones creadas por la producción y las relaciones anteriores como condiciones inorgánicas, sin llegar siquiera a imaginarse que las generaciones anteriores se propusieran o pensaran suministrarles materiales y sin creer que estas condiciones fuesen inorgánicas para los individuos que las creaban». Todo ello abunda en una idea que, a nuestro entender, aunque se enuncia con frecuencia, se elude bajo la enorme fuerza metafórica de la revolución como sustitución de lo viejo, del mal, por lo nuevo.

20 Esta teoría de la «subsunción», lamentablemente olvidada, está expuesta en el «Capítulo VI. Inédito» de *El Capital*.

Pensar y organizar la revolución

«De los trabajos sueltos en que presentamos por aquel entonces al público uno u otro aspecto de nuestros puntos de vista, mencionaré solamente el *Manifiesto del Partido Comunista*, que Engels y yo escribimos en común, y el *Discurso sobre el librecambio*, publicado por mí. Los puntos decisivos de nuestra concepción fueron delineados por primera vez científicamente, si bien bajo una forma polémica, en mi trabajo *Miseria de la filosofía*, publicado en 1847 y dirigido contra Proudhon. La revolución de febrero y, como consecuencia, mi traslado forzoso de Bélgica interrumpieron la publicación de un ensayo sobre el trabajo asalariado, en el que recogía las conferencias que había dado sobre este particular en la Asociación Obrera Alemana de Bruselas». («Prólogo» a la *CCEP, 1859)*

Una teoría que convertía a los trabajadores en sujetos de la historia tenía una primera tarea: llegar a los trabajadores y arraigar en su conciencia para convertirse en una fuerza material. La propuesta de Marx, presentada como «socialismo científico» y no como un «sueño justo», incluso en su tono se enfrentaba a dos formas de dominación de la conciencia de los trabajadores: a la ideología de la clase dominante y a los socialismos utópicos. Para llevar a cabo esa batalla ideológica había que llegar a los trabajadores, y ello requería, según Marx, dotarse de dos instrumentos: un *partido* comunista y un

periódico al servicio del mismo. Mientras tanto, había que utilizar lo existente, había que penetrar en las organizaciones revolucionarias. Como diría Marx, lo necesario acaba realizándose; las sociedades siempre acaban generando los instrumentos que necesitan para salir adelante.

Marx y Engels fundaron entre los exiliados el Comité Comunista de Correspondencia de Bruselas, que estableció conexiones con otros círculos franceses, ingleses y alemanes, mediando así en la constitución de una conciencia comunista internacional. Luego consiguieron otros comités de correspondencia en diversas ciudades europeas, y mantuvieron estrechos contactos con la Liga de los Justos, una de las organizaciones más potentes. La tarea no fue fácil, y los conflictos ideológicos estaban a la orden del día. A pesar de todo, el pensamiento de Marx iba abriéndose paso a trancas y barracas, y como pensaba que su lucha pasaba por potenciar estos círculos e introducir en ellos su punto de vista, no tardó en incorporarse a la Liga.

En *La miseria de la filosofía* Marx lanza su crítica contra Proudhon. Marx pensaba que éste, como tantos otros, no había entendido nada de la teoría del valor del filósofo y economista David Ricardo; o, para ser más precisos, la habían entendido por el lado utópico. Para Ricardo, el valor de las mercancías se mide por el tiempo de trabajo necesario para producirlas; por tanto, el valor total de lo producido por un obrero en una jornada de diez horas es ese tiempo de trabajo. La burguesía monta su orden socioeconómico sobre una conciencia basada en dos principios. Uno, el principio de justicia, entendida como «derecho del autor a su obra», que Locke teorizó de forma rotunda en su *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*; el otro, el derecho a la igualdad, cuya forma más sagrada es el derecho a la igualdad de derecho, a la igualdad ante la ley. Entre ambos configuran el derecho a la libertad determinada y los tres juntos requieren del derecho a la

seguridad. Así, tenemos los cuatro derechos dominantes en las Declaraciones de derechos de los revolucionarios franceses.

Pues bien, desde el sagrado «derecho del autor a su obra», a las ideas de la mente o a los productos de sus manos (que, dicho sea de paso, se fundan en la ontología individualista expresada en la idea extendida del individuo propietario de sí mismo), los pensadores progresistas y los socialistas utópicos inferían como máxima universal de justicia que el trabajador tenía que recibir todo el valor producido por él. Sus proyectos socialistas pasaban por organizar la sociedad en función de esa regla, y para ello se inventaban unos «bonos» que entregaría el Estado, o un «banco» público, a cada trabajador por el valor de las horas de trabajo que justificara haber invertido en el producto que entregaba. Como el banco garantizaba que el valor total de los bonos fuera el mismo que el valor total de la producción, las cosas cuadraban contablemente. Bastaba con que los trabajadores intercambiaran sus bonos por los productos necesarios para que se cumpliera la sagrada ley del valor.

Claro, a Marx esta máxima le parecía una idealización «pequeño burguesa» («a cada cual lo suyo») que mostraba además que no se dominaban las categorías de la ciencia económica. Aunque Marx no tenía clara en este momento su crítica a la ley del valor ricardiana (véase también capítulo siguiente), sí que estaba en posesión de la idea filosófica de la misma. Y esa idea filosófica consistía en que el valor de cambio no era una cosa empírica (horas de trabajo acumuladas en el objeto), de modo que el precio, en función de la oferta y la demanda, girara en torno a él como referente absoluto de justicia. Para Marx las categorías de la economía política dependían unas de otras; en particular, el valor de cambio era una variable, una determinación de la oferta y la demanda. Pero no al estilo de los subjetivistas, que piensan en términos de causas-efectos unidireccionales: el valor de cambio era el *límite* hacia el cual tendía el precio (juego

Filosofía de la miseria y miseria de la filosofía

La estrategia de Marx de hacer llegar el «socialismo científico» a las bases se cobró su precio, a menudo, en la pérdida de amigos. En el camino iban quedando compañeros de viaje, incluso los muy apreciados, como el tipógrafo Proudhon, obrero autodidacta en quien Marx vio ejemplificada la posibilidad de unión entre el trabajo y el pensamiento. De todas formas, Marx estaba convencido de que el peor enemigo de los trabajadores es el invisible, el que nacía dentro, el que no quería su mal sino su bien imaginario; ese enemigo eran para Marx las ideas erróneas, fáciles de arraigar en conciencias alienadas, fruto de una existencia marcada por la impotencia. Solo así se comprende su crítica a Proudhon en *La miseria de la filosofía.*

Se trata de un texto escrito por Marx con excesiva precipitación. Sentía simpatía por Proudhon, y en *La Ideología alemana* había elogiado al autor de *¿Qué es la propiedad?*, que humanamente simbolizaba el acceso del trabajador a la conciencia. Ese reconocimiento se rompió cuando Marx, en una carta del 5 de mayo de 1846, invitó a Proudhon a formar parte de los Comités de Correspondencia y se tomó la licencia de prevenirle contra Karl Grün, haciendo un retrato vejatorio de éste. Proudhon contestó en tono cortés, pero no se adhirió a los comités, cuestionó su vanguardismo y, sobre todo, mostró una comprensión fraternal hacia Grün.

Marx no le perdonó el gesto, que consideró mezcla de arrogancia y paternalismo. Cuando Proudhon publicó su obra *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria* (mayo de 1846), el filósofo tardó poco en proyectar y elaborar su *Anti-Proudhon* (junio de 1847). El «Prólogo» revela la acidez que contamina toda la obra, y que se revela en argumentos *ad hominem* como éste: «Proudhon tiene la desgracia de ser singularmente incomprendido en Europa. En Francia se le reconoce el derecho de ser un mal economista, porque tiene fama de ser un buen filósofo alemán. En Alemania se le reconoce el derecho de ser un mal filósofo porque tiene fama de ser un economista francés

de los más fuertes. En nuestra calidad de alemán y de economista a la vez, hemos querido protestar contra este doble error.»

La ironía de Marx y su potencial satírico eran muy fuertes, casi invencibles; y en este caso, Marx parecía muy enfadado.

de la oferta y la demanda) y con el que se identificaría en una imaginaria situación de equilibrio. Por tanto, no era un valor constante y exterior al mercado, no era una esencia transcendente; al contrario, se fijaba en el mercado. Ahora bien, el hecho de ser función de la oferta y la demanda no lo convierte en un valor subjetivo, pues ni la oferta ni la demanda eran meras preferencias arbitrarias, sino que estaban a su vez determinadas por las condiciones de la producción.

Proudhon, ligado a las propuestas de los bonos y del banco, se enreda en un discurso ingenuo que a Marx no le cuesta desmontar. A Marx le parece que el descubrimiento del «crédito gratuito» y el «banco del pueblo basado en él», de lo que Proudhon se enorgullece, solo revela que es un principiante en los asuntos económicos, a pesar de su arrogancia retórica cientificista autodidacta.

El *Manifiesto del Partido de los Comunistas*

Ya hemos mencionado la convicción de Marx en la necesidad de un partido comunista y un periódico que sea órgano del mismo. Cuenta Engels en una carta a su amigo Gerson Trier que: «Para que el proletariado tenga las fuerzas suficientes para triunfar el día de la decisión, es necesario -y Marx y yo así lo dijimos desde 1847- que el proletariado cree un partido especial, distinto de todos los otros y enfrentado a ellos, un partido con conciencia de clase». Ninguna de las dos

cosas fue fácil, pero ambas se consiguieron. Aunque Marx estaba en contacto con los comunistas de diversos países y participaba en sus luchas, seguía centrándose sobre todo en Alemania y la mayor parte de sus relaciones eran con exiliados alemanes. Tras muchos esfuerzos e intentos frustrados logró alcanzar uno de sus objetivos, fundar un partido que reuniera a los comunistas alemanes de dentro y de fuera, cosa que logró en la Liga de los Comunistas, que sustituyó el lema «Todos los hombres son hermanos» de la Liga de los Justos por el de «¡Proletarios del mundo, uníos!».

Tras un congreso preparatorio al que Marx no pudo asistir, el partido se constituyó formalmente en el Congreso de Londres del 28 de noviembre de 1847. En él se aprobó el Proyecto, que había sido encargado a Engels, titulado *Principios del comunismo*. La concepción marxista del socialismo y la estrategia para conseguirlo fueron asumidas por el partido. Marx sentía que sus sueños se iban cumpliendo. No sin discusiones se logró que quedaran fijados en sus estatutos como objetivos estratégicos «el derrocamiento de la burguesía, el dominio del proletariado, la abolición de la antigua sociedad burguesa que se basa en el antagonismo de clases y la fundación de una nueva sociedad sin clases y sin propiedad privada».[21] Aunque en principio no pasaban de quinientos afiliados, el partido aglutinaba a la vanguardia de las luchas sociales en Alemania; y la historia le tenía reservadas importantes páginas.

En el citado Congreso de Londres se le encargó a Marx la redacción de un «programa teórico y práctico» que sirviera de guía en la lucha por el comunismo. Cuando regresó a Bruselas, en diciembre, se puso a escribirlo, como siempre con prisas y entre múltiples obligaciones; se publicó en febrero de 1848. Se trataba de un folleto llamado a ser el arma teórica más inquietante del movimiento obrero al menos durante un siglo.

[21] *Estatutos de la Liga Comunista. MEW*, vol. 4.

Su título: *Manifest der Kommunistischen Partei (Manifiesto del Partido Comunista)*. Apenas se imprimieron unos centenares de ejemplares, que pasaron de mano en mano, se copiaron y recopiaron hasta convertirse en doctrina y esperanza de las clases trabajadoras de todo el mundo.

El manifiesto comienza con una sentencia que resume toda una concepción de la historia; «La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases». Marx formula así, al mismo tiempo, una tesis empírica y un principio hermenéutico. La primera era fácil de ilustrar, bastaba con recordar la historia dividida en amos y esclavos, señores y siervos, patricios y plebeyos, burgueses y proletarios. La segunda era más profunda e implicaba toda una filosofía de la historia, pues llamaba a pensar en ella, en cualquiera de sus niveles institucionales (la producción, lo político-jurídico, la conciencia), desde las luchas de clase como referente de comprensión última, y esto era un desafío a muerte a la filosofía de siempre y a la moral dominante.

Tras este posicionamiento hermenéutico, y en coherencia con el mismo, Marx pasa a analizar la peculiaridad de las clases que protagonizan el presente, es decir, la burguesía y el proletariado. Una característica original del capitalismo, según Marx, es que «la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado». Anuncia un proceso de proletarización (o asalarización) creciente y una confrontación cada vez más radical entre ellas.

Marx reconoce a la burguesía una portentosa capacidad de renovar los medios de producción, de incrementar la producción de bienes, y de evolución como clase conforme a ese progreso. Incluso entiende que esta virtud es fruto de la necesidad, es una determinación estructural: «La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente,

las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales». La burguesía impone una revolución continua en la producción, una incesante renovación técnica; aún no tiene la teoría, pero la intuición cabe en su concepción de la historia. Todo ello le permite decir: «La burguesía, con su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas».

Pero toda realidad encierra su contradicción, y Marx ve en ese incesante progreso, y en su forma, el movimiento dialéctico. Esa necesidad de crecimiento ilimitado exige la ausencia de límites y fines; el capitalismo es un movimiento abierto, indeterminado, no planificado, que pone en marcha unas fuerzas sin controlar adonde nos arrastran: «Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros». Cual aprendiz de brujo, el capital se ha lanzado al vacío, ignorando que esas fuerzas productivas que desarrolla con avidez para satisfacer su voracidad de propiedad acabarán precisamente por entrar en contradicción con esas relaciones de producción basadas en la propiedad privada, en contradicción con la base de su dominación.

El capitalismo puede corregir una crisis, piensa Marx, pero solo con la misma receta, es decir, desarrollando más el conflicto, agudizando la contradicción, hasta hacerlo ingobernable. Las crisis del capitalismo expresarían ese camino convulso, ciego, irracional hacia su destrucción. Marx dice que la burguesía crea su propio enterrador: «Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios».

Tras el análisis de la burguesía pasa a describir el origen y el destino de la otra clase, el proletariado. Nace como trabajo asalariado que el capital compra cual mercancía y a precio de mercancía; y crece y se desarrolla en cantidad y cualidad con el desarrollo del capital. Existe por él y desaparecerá con él, en unión trágica. Porque, de forma paradójica, el mismo capital que lo genera y que vive de él, lo amenaza y cuestiona:

> El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter substantivo y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina, y solo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. [...] Pero el precio del trabajo, como el de toda mercancía, es igual a su coste de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios.

Es decir, el desarrollo del capitalismo, que vive del trabajador, dificulta la existencia de este, lo empuja a la miseria. Y en consecuencia, lo empuja a la lucha, a las reivindicaciones.

El siguiente paso no puede ser otro que esta sentencia: «El hundimiento de la burguesía y la victoria del proletariado son igualmente inevitables». Marx cree que así ha dado a la idea socialista un estatus de necesidad que, de mero ideal utópico pasa a ser fase exigida en la lógica de la historia. Y lo previsible conforme a esa concepción se convierte en programa que deberían asumir los trabajadores en sus luchas: expropiación de la propiedad territorial y empleo de la renta de la tierra para los gastos del Estado; fuerte impuesto progresivo; abolición del derecho de herencia; centralización del crédito en manos del Estado; banco nacional con capital del Estado y monopolio

exclusivo; centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte; ampliación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado; obligación de trabajar para todos; medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la oposición entre la ciudad y el campo; educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo infantil en las fábricas. Son medidas que pueden llegar a ser deseables, que se espera que lo sean cuando se comprenda su necesidad, pero que en origen se defienden como requisito para salir de la situación insostenible a la que habría llevado el capitalismo.

Desarrolla otras tesis en las que no podemos detenernos, como la dictadura del proletariado y la desaparición final del Estado, que ve inevitables. Luego pasa a describir y valorar las diferentes corrientes del socialismo y del comunismo, y a ofrecer una guía de la táctica de los comunistas en sus trabajos en los círculos de trabajadores, los valores y procedimientos que deben usar, etc., para lanzar la consigna, que está en la voluntad que originó el documento, de que el movimiento comunista deje de ser un fantasma, salga a la luz, no tema presentarse en público:

> Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos solo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Que las clases dominantes tiemblen ante una Revolución Comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar. ¡PROLETARIOS DE TODOS LOS PAISES, UNÍOS!

Seguramente no es la mejor obra teórica de Marx, pero sí su más brillante texto político. Los textos científicos tal vez deban valorarse por su verdad, pero los políticos se juzgan por su potencia moviliza-

dora; y la del *Manifiesto* es en este sentido incomparable. Creo que el *Manifiesto* es un poema al proletariado, y así lo interpretó el propio proletariado, que vio en ese espejo el camino de su nacimiento como clase, el cambio de conciencia de la reivindicación salarial a la lucha por el poder. Vio creíble el relato del triunfo por medio del partido de clase, la toma del poder, el establecimiento de la dictadura del proletariado, la expropiación de los medios de producción, la instauración de la transición al comunismo... ¿Cómo no creerlo cuando se necesitaba para sobrevivir, y la canción sonaba tan bien?

Hoy suele decirse que la historia ha desmentido sus hipótesis. Si fueron eso, hipótesis, tal vez sí; pero como creemos que en el *Manifiesto* solo se hace un uso descriptivo o representacional del lenguaje en algunos momentos, mientras en otros el uso es pragmático, esas críticas no son fundadas. El texto estaba hecho para insuflar esperanza y combatividad en las luchas próximas, y consiguió hacerlo en ellas y en las de muchas décadas después. Esa es su «otra» verdad.

La Nueva *Gaceta Renana*

El *Manifiesto* vio la luz a finales de febrero, al mismo tiempo que las revoluciones de 1848 iniciadas en París y que se extendieron por gran número de estados de Europa. Las masas parisinas, luchando en las calles en las barricadas, lograrían instaurar una fugaz república social. El caos era total y Marx multiplicaba su actividad tratando de clarificar la estrategia de los comunistas. Pero el 3 de marzo le llegaron dos cartas: una de París, en la que el gobierno provisional de la República francesa le invitaba a establecer contactos («el poder tiránico te expulsó, la libre Francia te vuelve a abrir sus puertas») y otra de Bruselas, una orden de la policía para que abandonara el país con urgencia.

Ilustración de época de la revolución del 18 de marzo en Berlín.



Marx tuvo que obedecer a las dos cartas: huyó de Bruselas y se fue a París, ciudad que vivía horas revolucionarias. Pero la revolución es solo revolución, y no siempre implica dar pasos hacia la emancipación. Marx se encontró con un escenario caótico, en el que sectores de exiliados alemanes preparaban una columna para invadir Alemania. Los hechos se precipitaron. Mientras las organizaciones se fragmentaban, llegó la insurrección a Alemania. El 18 de marzo en Berlín se luchó en las calles, y se logró intimidar al régimen. Marx seguía de cerca el proceso, y estaba a la expectativa. Pensaba que la revolución apenas había dado unos pasos, pues no se había avanzado en los frentes verdaderamente revolucionarios, que para él eran los siguientes: derrocar a los príncipes feudales, expropiar a los grandes terratenientes, eliminar la fragmentación territorial e instaurar una República democrática. Veía con buenos ojos el enfrentamiento en las calles que forzaba al régimen a negociar, pero entendía que las tareas prácticas estaban por hacer, que aún no se había conseguido nada.

Pensar en medio de una revolución, y pensar desde el exilio, no debe de ser tarea fácil; pero la participación de Marx en las luchas pasaba

siempre por la mediación del pensamiento. Por ello, en plena convulsión revolucionaria, se puso a redactar el folleto *Reivindicaciones del Partido Comunista de Alemania*, que definía los objetivos inmediatos de la lucha. En él figuraba como reivindicación básica la República alemana única e indivisible. Sus 17 puntos incluían la igualdad en educación y ante la ley, el derecho universal e incondicionado al voto, el derecho de los mayores de veintiún años a ser elegidos para cargos políticos, la remuneración de los representantes del pueblo para que los obreros pudieran integrarse al Parlamento alemán. Especialmente, se pedía armar al pueblo para combatir la contrarrevolución. Para conseguir lo anterior exigía: abolición de los derechos feudales y expropiación de sus bienes sin remuneración, nacionalización de los bancos, minas y líneas de transportes, y establecimiento de fábricas nacionales.

Este programa, que pasaría a ser la base de otros muchos en el futuro, terminaba exponiendo los siguientes motivos: «Interesa al proletariado, a la pequeña burguesía y a los campesinos luchar con todas sus energías para la concreción de estas medidas. Solo con su puesta en práctica los millones de habitantes de Alemania que hasta hoy fueron explotados por unos pocos, y a quienes los mismos pocos tratan de mantener en la opresión, lograrán sus derechos y el poder que les corresponde como productores de todas las riquezas».

Como las nuevas condiciones en Alemania lo permitían, muchos exiliados, entre ellos Marx y Engels, regresaron para seguir la lucha desde dentro. Pronto comprobaron que la revolución no avanzaba, que las promesas se retrasaban y que las fuerzas progresistas no planteaban las exigencias del programa de las *17 Tesis*. El pueblo había recuperado sus libertades, pero el poder había pasado a la gran burguesía.

Marx cada vez veía más necesario y urgente un nuevo periódico con el que divulgar las *17 Tesis* y orientar la política del momento, que pasaba por decir adiós a las barricadas y reforzar las posiciones demo-

cráticas participando en los Parlamentos, estrategia que no veía con buenos ojos el izquierdismo romántico de la acción directa. Lo difícil era reunir el dinero suficiente. Los tiempos habían cambiado y ahora la burguesía veía en ellos al enemigo. Tuvieron que sacar el dinero de subscripciones populares, pero lo lograron. El 1 de junio se repartió por las calles el primer número de la publicación *Neue Rheinische Zeitung*; segundo sueño cumplido.

Marx, con treinta años, era el director, y en su redacción figuraban los comunistas alemanes más dotados, en general muy jóvenes. Era un periódico hecho a su medida, su dirección era efectiva y sin subordinaciones; tal vez era lo que siempre había deseado tener: un arma teórica adecuada para una estrategia y unos objetivos bien definidos. Aunque breve en el tiempo, la *Neue Rheinische Zeitung* cumplió un papel muy importante en las luchas populares; desde sus páginas se criticaba la esterilidad de los debates de la Asamblea Nacional, la traición de las fuerzas democráticas o las estrategias de las clases en el poder, y se opinaba de todas las cuestiones sociales y políticas, orientando en la estrategia y apostando por la organización y la unidad de los trabajadores. Así se fueron concretando y modulando las tesis del «socialismo científico», puestas a prueba en campañas como la de «¡¡¡No más impuestos!!!», en la que Marx escribió con tono de combate a muerte: «¿De qué manera puede derrotarse a la monarquía en forma cívica? Matándola de hambre. ¿Y cómo es posible matarla de hambre? Negándose a pagar impuestos. ¡Piénsenlo! Todos los príncipes de Prusia, todos los Brandenburgos y Wrangels no producen... pan en los cuarteles. Ustedes, ustedes mismos producen el pan para los cuarteles».[22]

El poder político usó todos sus recursos contra el diario, hasta conseguir su objetivo. La anunciada ocasión llegó con la publicación,

22 Marx, K., *La contrarrevolución en Berlín*. MEW, vol.6.

a partir del 5 de abril, en varias entregas, del opúsculo de Marx *Trabajo asalariado y capital*, constituido por varias conferencias impartidas por Marx en la Asociación Obrera Alemana de Bruselas a finales de 1847. Se trataba de un trabajo de divulgación, donde ilustraba sobre los mecanismos de la explotación capitalista, daba a conocer a los obreros su realidad, cómo producían y cómo vivían de su trabajo, cómo vendían su cuerpo y cómo lo usaba el sistema capitalista, cómo producían riqueza y cómo se apropiaban del plustrabajo.

Lo importante de este opúsculo no es la novedad de su contenido, ni siquiera su radicalismo, sino el hecho de que se convirtiera en texto de lectura y debate en todas las asociaciones obreras durante décadas. Ese era su objetivo y se cumplió con generosidad. Así iba penetrando el marxismo en el movimiento obrero, pues aunque muchos trabajadores no fueran lectores de la *Neue Rheinische Zeitung*, les llegó por la mediación de las organizaciones de clase que divulgaron sus contenidos.

El 11 de mayo se firmó una orden de expulsión de Marx. Engels dijo años después de ese momento: «Nada podía hacerse mientras un cuerpo de ejército apoyase al gobierno. Teníamos que abandonar nuestra fortaleza, pero nos retiramos con armas y bagajes, con una banda musical y con las banderas desplegadas del último número rojo».[23] Se refiere al número del 19 de mayo de 1849, simbólicamente impreso en su totalidad en tinta roja. Las palabras finales de despedida merecen ser recordadas: «Los directores de *Neue Rheinische Zeitung* les agradecen, en esta despedida, la simpatía que les mostraron. Su última palabra será siempre, y en todas partes: «¡Emancipación de la clase obrera!»». Y añade Marx, como posdata al enemigo: «Somos implacables, y no les pediremos compasión. Hemos reivindicado el honor revolucionario de nuestro país natal». Así se cierra otra etapa,

---

[23] F. Engels, Marx y la Neue Rheinische Zeitung (1848 a 1849). *MEW*, vol. 21, pág. 23.

breve pero intensa, políticamente fecunda, pero al final con derrota. El nuevo destino es Londres, en condiciones de partida inquietantes: Marx y su familia no disponen ni de dinero para el viaje.

Pensar la revolución

Tras la derrota de la revolución en los diversos países europeos, incluido Inglaterra, Londres se convirtió en uno de los centros privilegiados del exilio, especialmente para los comunistas alemanes. La Asociación Obrera Educativa Comunista, con mayoría de miembros alemanes refugiados, con estatus legal, y la sección londinense de la Liga de los Comunistas, abrieron sus puertas a los revolucionarios procedentes de otros países del continente que, en situación de refugiados sin recursos, sin conocer el idioma y mal vistos por el poder político, necesitaban más que nunca de la solidaridad. La Asociación Obrera constituyó una comisión al efecto, y Marx asumió la presidencia; aunque sus penurias no eran inferiores a las de ningún otro refugiado (su esposa, embarazada, y sus hijos esperaban en París, pues les faltaba dinero para el viaje), se entregó totalmente a la tarea de amparar y organizar a los miles de exiliados que contactaban con la Asociación.

En ese contexto volvía a reaparecer la eterna necesidad, un periódico que ayudara a esa tarea de enseñar, unificar y organizar. El problema era también el de siempre: los escasos recursos. Con el esfuerzo y la voluntad que prestan la convicción y la necesidad, lograron volver a editar la *NRZ*, pero en este caso como semanario de crítica política y económica. La editaron en Hamburgo, y salió el 1850. Se publicaron hasta seis números. De los textos publicados allí por Marx destaca *Luchas de clases en Francia (1848-1850)*, en el que Marx trataba de extraer enseñanzas de la derrota, que sin duda es la mejor ocasión para aprender.

La pobreza extrema, que hace necesaria la revolución, no es buena compañera de lucha, pues genera incansable desesperación y resignación, y pone a prueba la capacidad de resistencia. La situación de la familia de Marx pasaba por el momento más dramático de una vida continuamente dramática. El testimonio nos lo ha dejado su esposa Jenny, en una carta al amigo común Joseph Weydemeyer de finales de mayo de 1850, donde describe el hambre, el frío, el desahucio (¡que no es un mal solo propio de nuestro tiempo!) entre el llanto y la enfermedad de sus pequeños. Una y otra vez Marx tuvo que abandonar su vivienda por no poder pagarla. La carta de Jenny nos muestra la dignidad, incluso la elegancia, con que una Von Westphalen, que había elegido ser compañera de un filósofo revolucionario, afronta tal situación: «No crea que estos mezquinos sufrimientos me han doblegado. Sé demasiado bien que nuestra lucha no es una lucha aislada, y hasta qué punto pertenezco a los pocos afortunados, a los más favorecidos, ya que mi querido esposo, el pilar de mi vida, sigue a mi lado».

Nietzsche solía repetir que la enfermedad es una buena condición para que fluya el pensamiento; Marx, que también sabía de enfermedades, consideraba que los males e injusticias sociales eran el buen terreno para pensar. Tal era así, que entre las penurias familiares consiguió el tiempo y la concentración para seguir su proyecto de comprender el mundo que le había tocado vivir, única forma de transformarlo. Y, a la hora de elegir el objeto de su estudio, no encontraba otro mejor que el que tenía ante sus ojos y era causa de sus miserias: comprender el poder que había derrotado la revolución y las carencias de los revolucionarios.

El análisis de Marx y Engels, aprobado por la Liga y enviado a Alemania como dictamen de la revolución, se concretaba en dos tesis. La primera: los comunistas han estado a la altura de la lucha, su análisis era correcto y sus consignas adecuadas; su carencia ha sido no tener

suficiente fuerza para dirigir a los obreros. La segunda: los revolucionarios, obreros y demócratas han caído en una trampa; su alianza correcta con la burguesía les ha llevado a ceder a ésta la dirección de la revolución una vez tomado el poder del estado; por eso, la revolución, que debía ser popular, ha sido burguesa y meramente antifeudal.

Este análisis les lleva a revisar la estrategia: la Liga deberá ser una organización independiente y secreta, bien armada ideológicamente, capaz de penetrar en las organizaciones obreras y democráticas e incidir en la teoría y práctica de éstas. Es decir, guerra al oportunismo, vigilancia extrema contra toda tentación de alianzas con otras fuerzas que lleven a la subordinación a estas. Es, pues, un momento de radicalización política de Marx, que le lleva a liberar la estrategia de cualquier contaminación «democrático pequeño-burguesa». En el informe abundaban consignas como la siguiente: «Para nosotros no se trata de cambiar la propiedad privada, sino solo de su destrucción; no se trata de ocultar las contradicciones de clase, sino de abolir las clases; no de mejorar la sociedad existente, sino de fundar una nueva».

Es indudable que en los textos de este momento aparecen las posiciones más «revolucionarias» de Marx, si por tal se entiende una idea de la revolución netamente obrerista, en que el capitalismo se vea como el mal que se debe extinguir, un mal que se extiende a todo lo que toca, a todo lo que existe en su interior; de ahí la llamada a estar atento a la contaminación ideológica de las luchas meramente democráticas.

En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* una de las tesis centrales es que es imposible eliminar la explotación obrera en el marco de la república burguesa. Esta tesis, técnicamente impecable, en este contexto implica el rechazo a toda participación en el poder democrático como vía al socialismo; implica que la toma del poder político lleve a eliminar el estado, contaminado del mal, que encierra relaciones burguesas, militares, jurídicas y burocráticas incompatibles con la efectiva victoria de

clase. Es decir, aquí Marx defiende la «dictadura del proletariado», que a los ojos de la conciencia democrática es el mal absoluto.

Si nos atenemos al sentido en que lo defiende, lo interesante no es el contenido de ese poder político, sino del concepto de revolución al que responde. Que una clase use el poder del estado para llevar adelante su programa, para realizar su modelo de sociedad, es la cosa más natural del mundo. Que eso se llame dictadura o democracia es hasta cierto punto irrelevante, pues más allá de las palabras el contenido queda indefinido: Engels diría años después, contestando a las críticas a esta fea palabrota de «dictadura del proletariado», que para ellos la democracia burguesa era una «dictadura de la burguesía»; o sea, una cuestión nominalista.

Más importante es, a nuestro entender, la idea de revolución que Marx pone en escena en estos textos, y que parece una mera transposición sin mediaciones del concepto de revolución propio del discurso del materialismo histórico, que corresponde a una mirada lejana, abstracta, donde necesariamente se borran las mediaciones, para colocarlo en un contexto más local, cercano y concreto, donde tal vez habría sido conveniente, como el mismo Marx hace en otros momentos, haber tenido en cuenta esas mediaciones. Si a ojos del materialismo histórico la revolución es la radical y absoluta negación, la destrucción de lo viejo y su sustitución por algo radicalmente nuevo, al exportarlo al análisis concreto se revela de esta forma: destrucción del viejo aparato estatal y sustitución por otro radicalmente nuevo; si el viejo era opresión del proletariado por la burguesía, este será opresión de la burguesía por el proletariado; si aquel ejercía la dominación mediante el Derecho, este lo hará desde la justicia; si aquel era «democracia», éste sería «dictadura»...

No es extraño que nadie en Europa quisiera editar el texto. Se consiguió en Estados Unidos, con los ahorros (40 dólares) de un trabaja-

dor, un sastre amigo de J. Weydemeyer. El fondo dio para pocos ejemplares, y apenas unos cuantos se distribuyeron en Europa.

De todas formas, la radicalización apreciable en los escritos de esos momentos debe valorarse de forma ponderada, pues en esa época Marx estaba entregado a la búsqueda de las verdaderas causas de los procesos revolucionarios pasados, y se complacía en haber documentado la tesis de que tal origen fue la crisis comercial mundial de 1848. Este hecho nos revela que seguía buscando en los procesos económicos las condiciones, los tiempos y las formas de la revolución. De estas tesis extrajo la idea razonable de que la Liga no ha de seguir pensando en revoluciones inminentes, preparándose para ellas, armándose y lanzándose a ellas de forma voluntarista. Va concibiendo la idea de que las revoluciones son productos de las crisis del capital y que, por tanto, hay que instaurar el observatorio de lo económico para detectar sus futuras apariciones. La tarea de los comunistas, por consiguiente, no era tanto la de activar las luchas sino la de prepararse para cuando la crisis las activara.

Marx tuvo que mantener serios debates contra los revolucionarios impacientes, que, cual hegelianos de izquierda, querían hacer avanzar al mundo con el espíritu, con la voluntad, con su deseo como motor de la historia. Combate dramático, que gastaba las energías y acababa casi siempre en rupturas y escisiones en los círculos de los exiliados; y combate trágico, pues el voluntarismo era una pasión muy humana en quienes esperaban la revolución como única vía de regreso a su patria.

Aunque no nos gusta recurrir a elementos personales en la explicación histórico filosófica, tal vez no sea descabellado relacionar la radicalización que apareció en algunos de los escritos de Marx, aparte de con la experiencia revolucionaria, con la situación de radical penuria que afectaba a su familia. Por un lado, se sentía perseguido y; acosado, por otro lado, se sentía ahogado económicamente, como contaba a Engels en su carta del 8 de septiembre de 1852:

> Tu carta llegó hoy en medio de un ambiente muy tenso. Mi esposa está enferma, Jennychen está enferma, Lenchen tiene una especie de «fiebre nerviosa». No pude, ni puedo ahora llamar al médico, ya que no tengo dinero para medicinas. Durante ocho o diez días he alimentado a la familia con pan y papas, pero es dudoso que pueda obtener hoy algo de eso. Es claro que esta dieta no resulta útil [...]. Además [están] el panadero, el lechero, el chico que reparte el té, el verdulero, y las viejas cuentas del carnicero. ¿Cómo podré salir alguna vez de este endiablado embrollo?

Y, por si fuera poco, perduraba ese terrible pacto entre la pobreza y la enfermedad, que hacía que la miseria también se llevase las almas: su hijo Henry Guido, de un año, murió de pulmonía el 19 de noviembre de 1850. Franziska murió año y medio más tarde, con apenas un año de vida. «La muerte de mi querida hija llegó en el momento de nuestra más profunda pobreza», escribió Jenny. Y como las cosas, si pueden empeorar, empeoran, en abril de 1855 murió Edgar, el pequeño «Musch» («he pasado por todos los tipos de desgracia, pero solo ahora sé qué significa la verdadera tragedia», dice su madre).

Bien, pues así, cosechando fuera derrotas políticas y dentro tragedias humanas, Marx debía seguir cumpliendo su destino de intentar comprender el mundo y tratar de transformarlo. Pero dado que, según él mismo defendía, nuestro pensamiento está determinado en secreto por nuestra forma de vida, es plausible afirmar que en estas circunstancias Marx radicalizara su posición política en escritos que analizaban hechos tan inmediatamente ligados a su existencia; y que, en cambio, en su reflexión económica de fondo, aunque la llevara a cabo en medio de esas heridas, lograse imponer la fría coherencia y reconocer a la historia su propio movimiento impasible. Por eso, aunque parezca una burla de la historia, los golpes de la

derrota y la miseria le empujaron al único lugar de paz y triunfo a su alcance: la biblioteca del Museo Británico. Y desde ese alejamiento fragmentado y efímero le fue posible ver las cosas *sub species aeternitatis*, como Spinoza.

A pesar de los problemas políticos y familiares, las condiciones objetivas de Londres eran idóneas para avanzar en su proyecto teórico; además de la biblioteca del Museo Británico, la ciudad le ofrecía un privilegiado observatorio del capitalismo. Incluso poco a poco se aplacó el problema de la supervivencia, de la mano de la oferta de colaboración del *New York Daily Tribune*, potente diario de la burguesía progresista de Estados Unidos. No era un lugar para extender la ideología comunista, pero sí para profundizar en las reivindicaciones democráticas. Invirtió mucho tiempo en el proyecto (escribió más de quinientos artículos), aunque gozara de la ayuda de Engels, que traducía los artículos, los redactaba sobre un guión de Marx e incluso a veces los escribía *motu proprio*. Escribir un artículo por semana, sobre temas sociales y políticos variados, sobre problemas de diversos países, incluso sobre la India y China, era una tarea que se cobraba su precio en tiempo, pero Marx lo estiraba y sacaba suficiente para el estudio de la economía política.

La década de los 1850, pues, a pesar de todo fue de gran fertilidad teórica y relativa calma política. Sus estudios avanzaban y generaban su entusiasmo en cuanto iban confirmando sus intuiciones. Vio acercarse la crisis de 1857, que confirmaba su idea de que el capitalismo avanzaba entre convulsiones; comprobó que las crisis generaban nuevas luchas, nuevas oleadas revolucionarias. Aunque estos hechos implicaban ralentizar su labor científica, consolidaban sus impresiones preliminares y estimulaban su entrega al estudio. «Trabajo como un loco durante la noche, para sistematizar mis investigaciones económicas», escribió a Engels el 8 de diciembre de 1857. Avanzó en su vas-

to proyecto de análisis del capitalismo y en enero de 1859 acabó lo que consideraba el «Libro Primero» de la *Crítica de la Economía Política*, y que se publicó con el título *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Y, paradojas de la historia, cuando lo acabó, sometido a las más urgentes prisas, no podía enviarlo al editor por no tener «un penique para asegurarlo, y esto último es necesario, ya que no hice copia». Sí, es toda una paradoja que el mejor teórico de la función del dinero no poseyera el necesario para enviar por correo certificado el manuscrito de la obra más brillante escrita hasta entonces sobre el dinero.

Actualmente se considera que fue en esa década, en sus investigaciones sobre la economía política, cuando Marx logró dar forma teórica definitiva a sus intuiciones filosóficas. Fue a partir de entonces cuando contó con la teoría económica que fundamentaba ontológicamente la concepción de la historia esbozada en otras obras como *La ideología alemana*, o el *Manifiesto comunista*. Fue entonces cuando sus posiciones en el *Anti-Proudhon*, allí hilvanadas, vacilantes y sesgadas, tomaron su sentido y exhibieron su validez.

Son numerosos los manuscritos preparatorios, con resúmenes y críticas de sus lecturas, con notas y reflexiones fragmentadas, que quedaron sin publicar, y que hoy conocemos como los *Grundrisse*. La misma *Contribución a la Crítica de la Economía Política* es solo un momento del proceso, una parte de un ambicioso proyecto que Marx únicamente realizó en parte y por partes.[24] Pero en conjunto, lo publicado y lo que quedó en los cajones, constituye una auténtica revolución ontológica en las ciencias históricas y sociales. Como buena parte del contenido

[24] Los límites de este trabajo nos impiden comentar estos textos no publicados en vida, pero mencionamos el interés reciente despertado por el «Fragmento sobre la máquina» de los *Grundrisse*, en el que algunos han visto una lúcida visión de nuestro presente; o las reflexiones sobre la subsunción en el *Capítulo VI. Inédito*. Curiosamente los estudiosos actuales encuentran en estos textos vías de renovación del discurso marxiano.



Marx y Engels con las hijas de Marx en una imagen de 1860.

de estos textos se recoge, incluso más estructurada, en *El Capital*, lo abordaremos en su momento, pero no sin dejar de señalar que en los *Grundrisse*, extraordinario almacén y laboratorio de ideas, muchos estudiosos actuales de Marx buscan nuevos filones para la renovación del marxismo.[25]

Marx intuía que había conseguido lo que buscaba, lo que había perseguido durante años, y así lo expresó en una carta a su amigo Weydemeyer, al contarle (el 1 de febrero de 1859) sus esperanzas depositadas en el libro: «Espero conquistar una victoria para nuestro partido en el campo de las ciencias». ¡Una batalla en el campo de las ciencias! Tal vez esa era la única batalla que Marx podía ganar, la única que ganó. Por eso, a partir de entonces el enemigo público no sería el revolucionario, sino el filósofo; el poder establecido pasó a ver el principal peligro en los libros marxianos.

El «Prefacio», que hemos citado en la apertura de algunos capítulos, recoge en síntesis la versión acabada de su materialismo histórico y anticipa el análisis del capitalismo que unos años después Marx presenta de forma inigualable en *El Capital*. Las palabras que cierran el mismo son elocuentes, pues vienen a decir que, aunque se mire con los ojos del enemigo, hay que reconocer que sus textos «son el fruto de largos años y de concienzuda investigación». Y en ese terreno, parafraseando a Dante, «en el umbral de la ciencia, como en la entrada del infierno, debiera exponerse esta consigna: «*Qui si convien lasciare ogni sospetto. Ogni viltà convien che qui sia morta*».

25 Es el caso de A. Negri, *Marx más allá de Marx*.

La Asociación Internacional de Trabajadores y *El Capital*

Todo lo narrado hasta ahora, su vida de revolucionario y su tarea de periodista y filósofo, no le habrían valido para ocupar su actual lugar en la historia: de hecho, todo ello adquiere un valor nuevo gracias a sus dos últimos logros, que en el campo de la lucha política se concretan en la creación de la primera Asociación Internacional de Trabajadores y, en el campo teórico, en la redacción de *El Capital*.

En cierto modo, aunque Marx se movió principalmente entre obreros y líderes políticos alemanes, dentro o fuera de Alemania, alentó su objetivo de conectarlos con los círculos y asociaciones de los demás países europeos. No era tarea fácil, pues además de la distancia que marca siempre la condición de extranjero, estaba la diferente situación socioeconómica de Alemania respecto de países como Francia o Inglaterra, que determinaba los contenidos y estrategias de las luchas sociales. Los dos últimos eran estados capitalistas, y el conflicto de clases estaba hegemonizado por la burguesía y la clase obrera: Alemania, en cambio, seguía siendo un Estado con fuerte presencia de domi-

nio feudal y débil avance del capitalismo. Por tanto, las estrategias no podían coincidir. A Marx le parecía que en Alemania se tenía que luchar por la democracia burguesa, aunque, viendo el papel de esta clase en los países capitalistas, alertaba a las clases trabajadoras para no dejarse traicionar cuando aquella, aupada al poder, tendiera a pactar con la reacción feudalizante. En cambio, en los países con capitalismo más avanzado, la alternativa debía ser netamente anticapitalista, y de ahí su insistencia en entrar en las asociaciones democráticas de trabajadores pero solo para ir extendiendo la conciencia comunista.

En cualquier caso, Marx veía con claridad que las posibilidades de triunfo de las luchas sociales pasaban por la unión y coordinación de los muy abundantes y diversos círculos de trabajadores, fueran comunistas, meramente anticapitalistas o simplemente democráticos. Marx insistió en esta estrategia con todos los medios de difusión a su alcance, en conferencias, artículos, folletos o contactos diversos. Marx aprovechaba cualquier tribuna para insistir en la necesidad de organizar y formar a la clase trabajadora, de prepararla para las revoluciones que un día u otro llegarían. De eso estaba cada vez más convencido, a medida que profundizaba en sus conocimientos económicos.

Esas tareas de difusión del programa comunista iban acompañadas de la defensa del mismo en el seno de las organizaciones de trabajadores, y del debate interno con otros líderes. Así escribió el folleto *Herr Vogt*, contra el científico alemán que le había acusado de confidente de la policía y de traición a los trabajadores. Asimismo, vigiló de cerca al abogado y escritor Ferdinand Lassalle, con cierto prestigio en los círculos obreros y a quien Marx apreciaba, pero proclive a pactar con los amos, y nunca mejor dicho, pues vivía del dinero de su amiga la condesa de Hatzfeldt. Seguía, pues, en la batalla por extender el «socialismo científico» entre los trabajadores. La falta de formación teórica, pensaba Marx, era el mejor abono para que en los líderes revolu-

cionarios prendiera una u otra forma de virus del espíritu; unas veces era la impaciencia que llevaba a las barricadas, otras era el cansancio que llevaba al pactismo. Marx, cada vez más avanzados sus estudios de economía política, iba iluminando de forma definitiva el camino, y considerando que todo desvío en la ciencia llevaba al fracaso.

El esfuerzo acabó dando sus frutos. El 28 de septiembre de 1864 se reunieron en Londres, en el St. Martin's Hall, unos centenares de demócratas y comunistas de diversos países; había alemanes expatriados, franceses, polacos, suizos, italianos, británicos, etc., que por fin habían coincidido en la necesidad de elevar las luchas a nivel internacional. Se formuló la propuesta de una Asociación Internacional de Trabajadores, y allí mismo se aprobó. Marx fue elegido como miembro de la ejecutiva, a pesar de representar fuerzas u organizaciones políticas de escaso peso relativo; su potente capacidad teórica acababa multiplicando su incidencia. La mayoría de los documentos programáticos salieron de su pluma, o de su directa influencia. Fue elegido miembro de una comisión reducida que debía redactar los proyectos de Programa y de Estatutos. Forcejeando frente a posiciones ajenas a su teoría, y muchas de ellas distantes del comunismo, consiguió imponer la mayor parte de sus ideas.

Marx puso mucho cuidado en evitar la tentación, extendida entre muchos comunistas de entonces, de crear una sociedad clandestina y conspirativa, con unos objetivos no asumibles por los trabajadores. A fin de cuentas, estos estaban en su mayor parte afiliados a organizaciones democráticas y reivindicativas, como la tradición cartista inglesa, la más fuerte de todas, y cuya lucha solo aspiraba a las mejoras sociales. Otras veces seguían la inspiración de socialistas utópicos cooperativistas, o predicaban la lucha de barricada, como los blanquistas, o perseguían un reparto igualitarista de la propiedad, como la corriente proudhoniana. Es decir, la clase trabajadora estaba fragmentada en corrientes y entre ellas el «comunismo científico» era muy minoritario. Marx en-

tendía que, en esa situación, era preferible salvar la unidad organizativa y renunciar a la exigencia de identidad filosófica o de objetivos.

Marx redactó el *Manifiesto-Programa*,[26] escrito con potencia retórica: «¡Trabajadores! Es un hecho sorprendente que la miseria de las masas trabajadoras no haya disminuido desde 1848 hasta 1864, período donde se ha dado un desarrollo incomparable de la industria y el comercio». Analiza que el desarrollo científico y tecnológico no mejore la vida de los trabajadores y llega a la conclusión de que esa perversión solo significa que en el orden económico vigente no hay lugar para la esperanza. El desarrollo científico técnico, entiende Marx, no elimina la miseria obrera, no rebaja el antagonismo de las clases, que así se muestran como irreconciliables.

Hace concesiones a las luchas reivindicativas, como el logro de la jornada de diez horas en algunas partes; y también a las propuestas cooperativistas, que al menos ponen de relieve que los capitalistas no son necesarios en la producción. Pero establece unos principios para él irrenunciables: las clases propietarias de los medios de producción y la tierra no cederán sus privilegios de buena fe, será necesaria la lucha política para quitárselos. La lucha sindical es deseable y comprensible, pero es insuficiente para cambiar el estado de las cosas. «La toma del poder político es el primer deber de la clase trabajadora.»

También fija en este texto dos ideas relevantes. Una, que si en las luchas sociales es importante el número, y lo es, no es suficiente, pues la cantidad «no pesa en la balanza si no va acompañada de organización y dirigida por la ciencia». Otra, que la lucha ha de ser internacional, pues es en ese escenario donde, de forma cada vez más manifiesta, se cuecen las políticas que afectan a los trabajadores. Si la lucha interior persigue la moral y la justicia entre los individuos,

---

26 K. Marx, *Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores*. MEW, vol.16.

la internacional persigue lo mismo entre las naciones. La ocasión era propicia para enfatizar esta dimensión internacional, pues Marx ya tenía conciencia de que la explotación también se daba entre naciones; que la emancipación de la clase trabajadora pasaba por la liberación nacional; en fin, que la guerra solo beneficiaba a los otros. De ahí el grito de guerra que rubricaba el texto, rememorando el de la Liga de los Comunistas: «¡Proletarios de todos los países, uníos!».

El 1 de noviembre de 1864 el Consejo aprobó por unanimidad los proyectos de Programa y de Estatutos, salidos de la pluma de Marx. Había conseguido un objetivo estratégico trabajado durante mucho tiempo (la organización internacional) e introducir en sus textos programáticos importantes semillas de su teoría, esperando que dieran su fruto. Desde su puesto en la organización podría seguir de cerca el proceso e influir en el mismo; por tanto, vio una misión cumplida.

El Capital, crítica de la economía política

La otra misión, la crítica de la economía política, también se iba elaborando en paralelo.[27] Las mismas condiciones de la lucha política generaban que elementos claves de este texto se desarrollaran y publicaran anticipadamente, y algunos de ellos tuvieron una difusión enorme. Sin duda, fueron más leídos que *El Capital*, que no estaba al alcance de las clases trabajadoras. Entre esos escritos estaba el folleto *Salario, precio*

[27] *El Capital* es el resultado final de una idea, la «crítica de la economía política», que Marx fue madurando, remodelando y recomponiendo a través de numerosos proyectos. Los *Grundrisse* nos han permitido saber más de esa historia casi interminable en cuyos meandros se quedaron algunas de sus partes atractivas, especialmente el libro sobre el Estado, previsto al menos desde 1857. Para conocer esta aventura de la idea un texto básico es el de R. Rosdolsky, *Génesis y estructura de* El Capital *de Marx. Estudios sobre los* Grundrisse.

y ganancia, que elaboró con ocasión de un debate en el seno de la AIT referente a si la lucha de los sindicatos tenía que ser reivindicativa o política. Marx intervino con una conferencia sobre el tema, y su argumentación quedó fijada así: la reivindicación salarial era necesaria para defender la dignidad del trabajador, para protegerlo de la rapiña del capital; pero los sindicatos debían recordar que, junto a esa defensa, y como protección más universal y definitiva, no podían perder de vista la batalla política, la toma del poder, es decir, la revolución.

No es difícil imaginar la satisfacción de Marx cuando pudo escribir a sus amigos y comunicarles el final del esperado texto. Se trataba nada menos que de aquella «anatomía de la sociedad burguesa», que se había propuesto elaborar en París, y de la que, veintitrés larguísimos años después, logró cerrar el primer libro; de una obra que para él significaba su verdadera aportación a la revolución, pues pensaba que la ciencia era una fuerza revolucionaria; de una obra cuyo proyecto fue elaborado y corregido decenas de veces, escrita entre sufrimientos, penurias y enfermedades, suyas y de su familia, robando momentos a las situaciones de urgencia, logrando abstracción en las luchas diarias, serenidad en la agitación por los fracasos; de una obra redactada fuera del valor de cambio, pues, como le gustaba bromear, no esperaba que le proporcionara ni siquiera coste de los cigarros que fumó en las largas noches de escritura; de una obra que esperaban todos, que le urgían todos; de una obra escrita entre heridas, como reconocía en una carta a Engels el 7 de agosto de 1866: «Por desgracia, a cada rato me interrumpen las preocupaciones sociales, y pierdo mucho tiempo. Hoy, por ejemplo, el carnicero nos cortó todas las entregas de carne, e inclusive mis reservas de papel se terminarán el sábado»; se trataba de una obra, en fin, que escribió y reescribió, como si la copia final se alejara inexorablemente.

Cuando uno escribe una obra así, terminarla debe causar un infinito placer. Y ocurrió ese día de marzo de 1867 en que puso el punto

final al libro primero y se lo comunicó a Engels. Cuentan los biógrafos que deseaba llevar en mano el manuscrito a Meissner, el editor de Hamburgo, pero que se dio cuenta de que «sus ropas y su reloj de bolsillo estaban en el Monte de Piedad». Engels le ayudaría, una vez más, a recuperarlos y a conseguir el pasaje. Engels, tan castigado en nuestros tiempos por plumas subvencionadas, tuvo el doble privilegio de no llegar a conocerlas y, sobre todo, de gozar con el infinito agradecimiento de Marx, que no podía ignorar que se piensa según se vive y que el amigo le ayudó a vivir con dignidad: en la penuria pero sin verse obligado a vender su pluma. Escribía Marx cuando a mediados de agosto acababa de corregir las últimas galeradas: «Acabo de corregir la última prueba del libro. [...] este volumen está terminado. Solo gracias a ti ha sido posible. Sin la abnegación que me mostraste, jamás habría podido llevar adelante la enorme obra de los tres volúmenes. ¡Te abrazo, henchido de agradecimiento!».

El 14 de septiembre de 1867 se publicó el libro, en Hamburgo, con una tirada de 1.000 ejemplares. Desde entonces ha tenido su vida propia, con decenas de traducciones, millares de ediciones, millones de lectores. En los cajones quedaban el esbozo y los materiales que póstumamente usó Engels para editar el segundo y tercer libro y otro sobre la «historia de la plusvalía».

A veces se dice que si Marx no hubiera escrito *El Capital* ocuparía un lugar secundario tanto en la historia del movimiento obrero como en la historia del pensamiento filosófico social. Sin exagerar los términos, hay algo de verdad en esa valoración. En definitiva, sin despreciar la participación directa de Marx en la luchas sociales, es cierto que su peso en los círculos revolucionarios se debía menos a las fuerzas políticas que representaba que a su reconocida capacidad teórica de análisis y prospectiva, al «socialismo científico» que llevaba bajo el brazo. En todo caso, su contribución más relevante e indiscutible fue aportar

conciencia a la voluntad anticapitalista, dotar a las clases populares de un aparato conceptual suficiente para comprender por qué sufrían y luchaban y para caminar hacia un mundo posible.

Creo que debemos pensar *El Capital* como el *producto* de una vida, de una larga, compleja y variada reflexión sobre la vida. En este sentido, las ideas que se teorizan en el texto habían nacido antes, y habían sido puestas en escena, ensayadas, sometidas al tribunal de la práctica, a lo largo del tiempo. Esas ideas, por tanto, ya habían ido penetrando en la conciencia de las organizaciones de trabajadores, y habían inspirado los diversos textos programáticos. Al fin y al cabo, el libro es el resultado final de una larga etapa de reflexión sobre el modo de producción capitalista, iniciada en París, tras el fin de lo que hemos llamado la doble ilusión. Y del mismo modo que esa reflexión, vivida como «crítica de la economía política», iba aportando ideas y perspectivas a las tareas políticas, estas experiencias a su vez iban corrigiendo y determinando la orientación del proceso de pensamiento. Por lo tanto, las ideas directrices de *El Capital* estuvieron presentes antes de la aparición del libro, como filosofía orientadora de la práctica, como «materialismo histórico». La larga «crítica de la economía política» que ocupó a Marx más de veinte años pretendía aportar el soporte teórico a esa filosofía, que buscaba su vertiente práctica en las experiencias de las luchas políticas. Así pues, aunque esas ideas tuvieran vigencia a lo largo de su vida filosófica y política, solo devendrían concepto al final del recorrido; también aquí la historia del espíritu es anterior a su autoconciencia. Lo que convierte al libro en algo excepcional es, precisamente que, *a posteriori*, valida y legitima las ideas filosóficas ya expuestas y respalda científicamente las estrategias y objetivos políticos defendidos.

Por ejemplo, el sugerente análisis del trabajo enajenado de los *Manuscritos de 1844*, con la potente crítica antropológica que encierra, habría quedado como denuncia humanista de una vida inhumana. En

El Capital, en la crítica al fetichismo de la mercancía, la enajenación del alma se disuelve en la dominación del cuerpo, su lógica pierde emoción y aparece su terrible simplicidad, su inexorable y fluida necesidad. Ciertamente, es como si aquel discurso sobre las formas de enajenación estuviera dirigido a una humanidad sensible y adolescente, ahora sustituido por otro dirigido a asépticos científicos profesionales acostumbrados a lo apodíctico.

En *La ideología alemana* y en el *Manifiesto comunista* Marx había expuesto su concepción materialista de la historia de forma muy filosófica. Pero fue *El Capital* el que de forma definitiva y cerrada mostró que la afirmación del inevitable desarrollo de las fuerzas productivas era algo derivado de la esencia del capitalismo; fue en ese libro donde las crisis aparecieron como determinaciones de la lógica del capital, y no como reiteradas experiencias históricas; fue entonces cuando el dinero, el «nuevo dios sobre la tierra», reveló su derecho a la divinización al exhibir su inevitable poder demiúrgico.

En *El Capital* se pone de relieve que el estado, al no tener por función aquella tan sagrada que le atribuyera Hegel de realizar lo universal, la vida ética, sino algo más profano, como mantener las condiciones de existencia y reproducción del modo económico dominante, necesariamente ha de ir adaptándose, a veces de modo funcional, evolutivo, y otras de manera convulsiva, a las condiciones económicas. O sea, en *El Capital* se aporta la teoría a la intuición de que el aparato político jurídico, así como las formas de conciencia, estrechamente ligadas a la producción, no tienen ni pueden tener historia propia, pues en el capitalismo la única sustancia y el único sujeto es la producción.

Es con *El Capital* cuando la anunciada «creciente socialización del trabajo», que hoy vemos en la globalización, se revela como intrínseca al desarrollo capitalista; y cuando se ve la lógica de la creciente

Flancos débiles de *El Capital*

Muchas de las tesis filosófico-políticas expuestas en *El Capital* son hoy objeto de debate, están en revisión incluso por los marxistas. Estos flancos débiles de su discurso tal vez revelen sus carencias, pero no cuestionan ese sentido de *El Capital* como *fundamentación teórica*, desde el análisis del capitalismo, de sus concepciones filosóficas. Los fallos en algunas predicciones solo indican, o que erró, o que sobrepasó los límites de su teoría. En general, Marx convence cuando su discurso se circunscribe a lo que había pasado, a lo que estaba pasando, o a lo previsible en un futuro muy inmediato; pero cuando la pasión revolucionara le hacía mirar al horizonte lejano, el punto de vista científico cedía ante el deseo de justicia y emancipación al que lo empujaba su vida. Al fin y al cabo, la suya no es una ciencia «predictiva», no está hecha para calcular y dominar el mundo; solo sirve para comprenderlo y, así lo esperaba, para transformarlo.

concentración y centralización del capital, la inevitabilidad de las crisis en la lucha titánica entre los capitalistas por la decreciente tasa de ganancia... Todas las ideas de Marx, que a lo sumo contaban con el apoyo en una argumentación que acumulaba recursos empíricos, sucesivas experiencias históricas, quedan dotadas gracias a *El Capital* de un apoyo teórico potente y consistente. Al menos, así lo cree Marx, para quien no bastan, por muchos que sean, los ejemplos empíricos que se aporten para defender una idea; ese modelo de ciencia es el positivista, es el de la economía política clásica, pero no el suyo, que mantiene la pretensión hegeliana de «ciencia filosófica», es decir, de una reflexión que no se contenta con aportar hechos para verificar las ideas, sino que ha de aportar la necesidad de los hechos y su incondicional historicidad. Pues bien, *El Capital* pretende revelar esa necesidad de los hechos y de sus conexiones. Por eso decimos que este texto

tiene el *plus* de legitimar sus pensamientos y posiciones del pasado, pensamientos y posiciones que lo engendraron.

Y es así aunque se aprecien fallos en el texto. Por ejemplo, cuando Marx argumenta la creciente necesidad de división y polarización de la sociedad en dos clases, una cada vez más numerosa y pauperizada y otra más minoritaria y elitista; o cuando teoriza la necesidad de la génesis de las condiciones subjetivas revolucionaras, es decir, la aparición de partidos de clase, que extienden la conciencia de clase, y que determinan que la lucha sea cada vez menos reivindicativa y más política. Ciertamente, no todas las tesis filosófico-políticas fundamentadas en *El Capital* gozan hoy de la misma credibilidad, sobre todo las que se refieren de forma inmediata a la revolución y a la creación de las condiciones subjetivas para ella.

La explotación y las crisis

El Capital es un texto complejo y de lectura nada fácil. Muchos filósofos lo consideran un libro de economía, y los economistas ven en el mismo excesiva filosofía. Solo en los últimos tiempos se ha ido abriendo paso una interpretación nueva del texto según la cual es aquí, y no en los libros juveniles del «Marx filósofo», donde hay que buscar la ontología de Marx.[28] En nuestra opinión, es una posición lúcida, pues, como hemos dicho, es aquí donde encontramos la argumentación de fondo –si se quiere, la fundamentación– de muchas de las ideas filosóficas, especialmente su concepción de la historia, de la vida social del hombre, de las ideas e intuiciones que Marx ha expresado a lo largo

[28] Ver el excelente texto de Felipe Martinez Marzoa, *La filosofía de El Capital*, Madrid, Taurus, 1983; también Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El Capital*, Madrid, Akal, 2010.

de su vida. En *El capital*, aunque no se limite a eso, encontramos una ontología del ser social, una filosofía que mejora, apoya y precisa las posiciones teóricas y políticas que «mientras tanto» ha ido desgranando en su recorrido. Y no es trivial que esa ontología se constituya precisamente como subyacente a su más riguroso y completo análisis crítico del capitalismo, y a su más sólida y estructurada crítica de la economía política. En el fondo, aunque Marx usara el «materialismo histórico» como una concepción general de la historia, estaba pensado a la medida del capitalismo, concebido en los límites de éste.

Para ilustrar esta tesis según la cual en *El Capital* se intentan fundamentar las tesis filosóficas del materialismo histórico, y sin pretender un análisis exhaustivo, elegiremos algunas de las más relevantes, partiendo de la explotación y las crisis.

La doble vida de «Herr Kapital»

Marx había expuesto filosóficamente que la dialéctica de la historia estaba regida por la lucha de clases, y no le faltaban ejemplos; pero fue en sus análisis económicos donde mostró la inevitabilidad de esas luchas y su desenlace. La raíz de esas luchas es la explotación, y esta solo se revela en una nueva concepción del valor de las mercancías. Ya en la *Miseria de la Filosofía* (1847) y en *Trabajo asalariado y capital* había reflexionado Marx sobre la plusvalía, partiendo de sus primeros contactos con la teoría del valor del trabajo ricardiana; pero fue en los *Grundrisse* (1857-58) y en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859) donde madura esta teoría, que quedará espléndidamente expuesta en *El Capital*.

A esas alturas, Marx ya tenía los conceptos suficientes para ejercer la crítica. Coincidía con Ricardo en la aspiración a desubjetivar el valor, pero entendía que la solución ricardiana no lo lograba: si cada

Teoría del valor del trabajo


El filósofo y economista David Ricardo.

La teoría del valor del trabajo (véase también capítulo anterior) estaba bastante asumida en la teoría clásica, y su forma más acabada nos la ofrece el filósofo y economista David Ricardo.[1] La economía clásica buscaba unos principios objetivos que explicaran la aparente regularidad en la proporciones de intercambio de las mercancías (es decir, de sus precios) más allá de la influencia de aspectos subjetivos o hechos objetivos circunstanciales; o sea, un criterio que en lugar de contentarse con la referencia a la oferta y la demanda diera cuenta de ésta. Para eso, los estudiosos clásicos recurrieron al concepto de valor, asumieron que todas las mercancías, además de poseer un valor de uso, por el cual satisfacían alguna necesidad humana y eran demandadas en el mercado, poseían otro tipo de valor, que a veces llamaban valor de cambio, porque regía las relaciones de intercambio entre ellas.

Si un kilo de azúcar se cambiaba por tres de trigo, se debía a que el valor del azúcar era tres veces superior al del trigo. Ahora bien, ¿en qué consistía ese valor? No podía ser el valor de uso, pues este se debía a las cualidades naturales de los productos, y estas eran inconmensurables: no se podía comparar el «valor de uso» del pan con el de la sal o con el de una levita, mercancías que por sus cualidades satisfacían necesidades diferentes, incomparables. Para buscar una cualidad común a todas las mercancías, pues todas son susceptibles de cambiarse, Ricardo recurrió al trabajo: todas las mercancías encerraban trabajo, tenían trabajo incorporado. O sea, cada una de ellas lleva escrito en la frente el tiempo de trabajo necesario para producirla. Así, en el anterior ejemplo, producir

[1] David Ricardo, *Principios de economía política y tributación (1817)*, Madrid, Pirámides, 2003.

un kilo de azúcar requiere un tiempo tres veces superior al necesario para producir un kilo de trigo, luego el azúcar transporta un valor triple que el trigo. Y esa proporción de valor, en condiciones ideales de equilibrio entre oferta y demanda, tiende a ser la misma que la relación de precios entre ambos productos.

cosa vale el tiempo que acumula, depende de cada sujeto individual. Y las cosas no funcionan así en el mercado; el valor de una mercancía no puede depender de las dotes subjetivas del trabajador, había que desubjetivar radicalmente el valor, y para eso pasó a considerar el tiempo medio socialmente necesario para producir la mercancía. Esta revisión del concepto es muy importante, como enseguida veremos.

Situémonos en el mercado, que es el lugar donde se intercambian las mercancías. Y supongamos que se trata de un mercado ya desarrollado, donde se ha generalizado el uso del dinero, que es como una mercancía universal, una mercancía que sirve de equivalente universal de cambio. Es decir, un mercado en el que los precios se expresan en dinero, por ejemplo, siguiendo la equivalencia anterior el azúcar se cambia por 3 euros, y el trigo, lógicamente, por 1 euro. Marx acepta que en la economía mercantil las mercancías se intercambian por su valor. Es decir, cada productor-poseedor de mercancías las cambia por otras (con mediación del dinero) que llevan el mismo tiempo de trabajo incorporado. En consecuencia, en el mercado, en la circulación de mercancías, cada productor sale cargado con el mismo valor que entró, solo que ha cambiado el tipo de mercancía que transporta; llevaba trigo, que le sobraba, y se lleva azúcar, que necesita. Podríamos decir que vuelve a su casa con lo suyo, no se lleva nada de nadie.

Demos un paso más y situémonos en una situación social en la que, por motivos que ahora no vienen al caso, las cosas han cambiado mu-

cho fuera del mercado. En especial ha cambiado un hecho: muchos antiguos productores no pueden producir nada porque no cuentan con los medios de producción (no tienen tierras, no tienen máquinas...), son hijos de la expropiación histórica. Por tanto, no pueden trabajar, no tienen aparentemente nada que llevar al mercado, y están condenados a su desaparición. A no ser que... Efectivamente, van al mercado y piden entrar: llevan una mercancía, una mercancía nueva y un poco extraña, pues no la transportan en carro ni en sacos. Esa mercancía, dice Marx, es la fuerza de trabajo, que va incorporada a su cuerpo. El trabajador tiene derecho a entrar en el mercado porque es propietario de una mercancía que quiere vender; una mercancía tan original que tiene un mercado propio, un apartado particular, el «mercado de trabajo». Pero, aunque así sea, pertenece al mercado general, de mercancía; la fuerza de trabajo se comprará y venderá como mercancía, conforme a sus leyes.

Ahora bien, ¿quién comprará esta extraña mercancía? No el productor que va para intercambiar su excedente por otros productos necesarios para su vida, o por herramientas para seguir trabajando; sino un nuevo personaje que ha aparecido en ese mercado ya muy desarrollado. Un personaje que ha entrado al mercado con las credenciales de «propietario de mercancías», también de una mercancía muy particular, el *dinero*; y que quiere cambiarlo por todo lo que necesita para una actividad también nueva. Cambia su dinero por *máquinas* y por *fuerza de trabajo*. Realiza un cambio mercantil, conforme a la ley del valor. En esa operación no se apropia del valor de otros; sale con el mismo valor que entró, aunque ahora en forma de máquinas y de fuerza de trabajo. ¿Por qué ese extraño personaje hace un intercambio tan raro? Pues porque, como hemos dicho, fuera del mercado han cambiado las cosas. Y ahora han aparecido unos lugares inquietantes, ruidosos y lóbregos, en los sótanos y márgenes de la ciudad. Unos lugares a los que se dirige ese personaje con su compra; de hecho, también los lugares

han sido comprados por él. Y allí se dedica a hacer con las mercancías compradas lo que todo el mundo hace con sus compras: consumirlas.

Efectivamente, esos extraños lugares, que se llaman fábricas, son lugares de consumo. Pero de un consumo muy especial, lo que se conoce como consumo productivo. ¿Productivo? ¿No es también productivo el consumo en las viviendas familiares? ¿No produce salud, placer, alegría el consumo individual? Sí, pero es que ese personaje es un tanto raro y tiene una idea extravagante de la productividad. Para entenderlo, veamos quién es, cuál es su oficio: «capitalista». En su fábrica, lugar donde reina, consume lo producido poniéndolo a trabajar: a producir. Pero ¿qué produce? Produce mercancías. ¿Para qué? Para regresar al mercado, ahora travestido en otra figura, de vendedor, cargado de mercancías, para cambiarlas por dinero. Y ha de seguir la ley de intercambio, y venderlas por lo que valen.

Herr Kapital cumple todas las leyes del mercado, es decir, ayer compró y hoy vende conforme a la ley de igual valor; entró con dinero y recupera dinero. Pero *Herr Kapital*, aunque tenga espíritu de burgués y sacralice el trabajo, no es imbécil ni iluso; aunque le guste exhibirse no sale de casa, ni circula en el mercado y produce en la fábrica por narcisismo. Lo hace por el goce que experimenta al contar el dinero recogido: se ha producido un milagro, ha crecido, ha engordado. Marx dice «el dinero ha sudado dinero». Digámoslo con un concepto: se ha revalorizado. Ahora ya lo entendemos: *Herr Kapital* salió de casa para incrementar su dinero; y no podía dejar de salir, pues ese dinero era muy especial, tenía un duende dentro, el duende del capital, que no puede vivir sin el constante viaje de ida y vuelta entre la lonja y la fábrica. Eso explica que *Herr Kapital* tenga necesariamente que salir de su casa e ir al mercado y a la fábrica: está condenado a pasear al capital, a posibilitar que este se valorice; esa doble vida es su destino.

Ahora bien, si se compra y se vende conforme a la ley de igual valor, ¿dónde se produce el milagro de la valorización? ¿Lo sabe *Herr Kapital*?

Igual no, aunque tal vez lo intuye. Si tenemos en cuenta que realiza tres recorridos, como si visitara tres barrios de la ciudad, habrá sido en alguno de ellos. El primer recorrido (como comprador) y el tercero (como vendedor) se dan en la circulación, en el mercado, a la luz del día; así pues, ahí no puede realizarse la transformación. Por exclusión, el milagro se produce en el segundo recorrido (como fabricante), en el momento de la producción. O sea, en el consumo de su compra, que por eso se denomina «consumo productivo», porque *produce* nuevo valor, crea valor.

En la producción, todos los elementos que se consumen traspasan su valor al producto; el valor de este habría de ser, por tanto, igual al de los elementos consumidos. Intuitivamente, el capitalista lo contabiliza así: los costos de producción se cargan al precio del producto. Pero entonces, ¿de dónde sale el beneficio? Y aquí es donde Marx descubre el enigma y hace de la crítica de la economía política un arma de lucha anticapitalista, pues nos dice que en la fuerza de trabajo hay que distinguir entre su valor como mercancía y el valor que produce como medio de producción. El primero, que es el valor que el capitalista paga al comprar, es igual al valor de reproducción; el salario, que es el precio de compra, ha de ser suficiente para conseguir todo lo que el trabajador y su familia necesitan para vivir y así reponer la fuerza de trabajo gastada; el segundo tiene la peculiaridad de ser mayor: la fuerza de trabajo produce más de lo que necesita para reproducirse. Y en esa *cuestión metafísica*, en esa *diferencia ontológica* entre dos figuras de la fuerza de trabajo, como mercancía y como medio de producción, reside nada más y nada menos que la posibilidad del capitalismo, la posibilidad de valorización del capital. Precisamente ahí se resuelve el enigma de esa valorización y del crecimiento constante del capital: se hace a costa de la explotación del trabajador al pagarle su fuerza de trabajo por su valor como mercancía, su valor de reproducción, y no por el valor que dicha fuerza de trabajo aporta realmente.

¿Es eso un robo? No, según la ley del mercado. Pero, ¿qué dios ha dictado las leyes del mercado? El trabajador que toma conciencia de que la riqueza del patrón, que engendra su pobreza, proviene de su trabajo, verá en el capitalista al enemigo, piensa Marx. El enfrentamiento de clase se revela inevitable, pues el capitalismo no puede existir sin revalorizar el capital y eso implica de forma inexorable la explotación. Por tanto, la tesis de la lucha de clases y la necesidad de la revolución queda así fundada objetivamente en la lógica del capitalismo.

Cosas como estas son las que pretende Marx: desvelar que bajo unas relaciones contractuales «justas», intercambiando conforme a la ley de igual valor, se ocultan cosas tan groseras como la explotación, que lleva a las luchas, genera las condiciones subjetivas y funda así la posibilidad de la revolución.

El horizonte de crisis

Una simple mirada histórica revela que el capitalismo se ha desarrollado de forma convulsa, superando crisis. Marx defendía que las mismas no son accidentes debidos a errores superables, sino que le son intrínsecas, forman parte de su lógica de desarrollo; desde su visión dialéctica aparecen como el desarrollo de sus contradicciones. La teoría de las crisis, que aparece más tratada en el Libro III, es básica para argumentar la génesis de las condiciones objetivas de la revolución. De modo general, esta se formula como desarrollo de las contradicciones, y el análisis de las crisis concreta algunas de ellas. Ahora bien, Marx no revelaba estas contradicciones como deficiencias o miserias del capitalismo; para él toda realidad es dialéctica y, por tanto, las contradicciones no expresan su imperfección, sino su particular esencia, hacen que las cosas sean lo que son. Marx se refería a las contradicciones en el capitalismo desde diferentes perspectivas. La más genérica y abstracta apuntaba a la existente entre

la racionalidad técnica (adecuación de medios a fines dados) que domina *en el interior de cada una de las partes* del sistema, y el desorden, la falta de racionalidad, en la *totalidad del sistema*, que ha de estar abierto, sin fines fijos, sin plan global. Otras veces señalaba la contradicción entre el desarrollo constante de las fuerzas productivas y la tendencia a cosificarse de las relaciones de producción; o la creciente socialización del trabajo frente a la apropiación privada de los productos. La primera está en la base de lo que llama «crisis de realización», que refiere a la inevitabilidad de desajustes en los ciclos económicos entre los diversos sectores productivos, derivados de la no-racionalidad intrínseca del sistema. Uno de los efectos de la espontaneidad, del *laissez faire*, es la imposibilidad de racionalizar o planificar el conjunto ajustando los ritmos de los sectores, lo que por fuerza lleva a situaciones de sobreproducción o infraconsumo. Estas crisis, visibles empíricamente, son susceptibles de una explicación técnico-matemática que Marx usa para mostrar su inevitabilidad.

Más debatidas son las crisis derivadas de la tendencia a decrecer de la tasa de ganancia, tendencia intrínseca al capitalismo, necesariamente condenado a la acumulación mediante la plusvalía relativa, la única vía a su alcance. La explicación matemática es la siguiente. Marx cuantifica la explotación en la fórmula de la tasa de plusvalía: $p' = p/v$ (p es el plusvalor obtenido, *grosso modo* el incremento del capital; v es el capital variable, es decir el costo de la fuerza de trabajo, el salario); esa tasa de explotación es la que interesa conocer a Marx y al trabajador. Pero el capitalista prefiere expresar la valorización del capital de otra manera, por la tasa de ganancia: $g' = p/(c+v)$ (c es el capital constante, lo invertido en medios de producción; $c+v$ es el capital total invertido). Al capitalista le interesa operar con g', entre otras cosas porque es más pequeña que p' (¡siempre es importante ocultar las ganancias furtivas!) y porque además dificulta ver que la plusvalía no procede del capital invertido, sino de una parte del mismo, del capital

variable, gastado en los trabajadores. Es decir, la forma p' visibiliza mejor la explotación. Y permite apreciar mejor lo que dice Marx: «la finalidad determinante de la producción capitalista es la producción de plusvalía, lo que mide el grado de la riqueza no es la magnitud absoluta del producto, sino la magnitud relativa del plusproducto».[29]

Con unas pequeñas operaciones, relacionamos g' con p'. Partimos de $g'=p/(c+v)$. Dividiendo numerador y denominador por v queda: $g'= (p/v)/[(c/v) + (v/v) = (p/v)/[(c/v) + 1]$. Y dado que $o=c/v$, es la composición orgánica del capital, *grosso modo* el nivel tecnológico, y $p'= p/v$, tenemos: $g'=p'/(o + 1)$. O sea, g' es función directa de p', pero inversamente proporcional a la composición orgánica. Y como en el capitalismo, por la búsqueda de plusvalía relativa, la tecnología tiende constantemente a crecer, y por tanto también c/v, la perspectiva es la tendencia a decrecer de la tasa de ganancia. Según Marx, el capitalismo se siega la hierba bajo los pies: sus procedimientos de abstención de plusvalía van minando la posibilidad de los mismos, cosa nada anormal sino común a todo proceso natural de consumo destructivo, sea la pesca o la tierra.

¿Quiere esto decir que tiende al derrumbe? Ese es otro debate, por cierto bastante estéril. Marx habla de tendencia decreciente de la tasa de ganancia; por tanto, puede contrarrestarse de múltiples maneras. En Marx toda ley económica se realiza a través de mediaciones, que determinan su efecto; la caída de la tasa de ganancia depende de variables que pueden ser técnicamente corregidas, y de ello depende el ritmo, la forma y el desenlace final. En todo caso Marx piensa que al capitalismo no le faltan recursos para reproducirse; su caída tendrá que llegar por la lucha de clases (revolución) y por el proceso de subsunción.

29 Marx, K. *El Capital*, III.

El fetichismo inexorable

«La esfera de la circulación o el intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera allí es libertad, igualdad, propiedad y Bentham. ¡Libertad! Pues el comprador y el vendedor de mercancía, por ejemplo, la fuerza de trabajo, no están determinados más que por su libre voluntad. Contratan como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Pues solo se relacionan entre ellos como propietarios de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad! Pues cada cual dispone estrictamente de los suyo. ¡Bentham! Pues cada uno de los dos se interesa exclusivamente por sí mismo. La única fuerza que los une y los pone en relación es la de su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados. Y precisamente porque cada cual barre exclusivamente para sí, y ninguno para el otro, todos ellos realizan, a consecuencia de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia astutísima, la obra pura de su ventaja recíproca, de la utilidad común, del interés común» (*El Capital 1*, 191-2).

Tanto la crítica a la alienación, y especialmente a la alienación en el trabajo en los *Manuscritos de 1844*, como la tesis del materialismo histórico que subordina la conciencia a la forma de vida material, encuentran su fundamentación teórica definitiva en la teoría del

fetichismo en el capitalismo. Suele señalarse que esta teoría la expone Marx en el último apartado del primer capítulo del Libro I de *El Capital*, pero en realidad la crítica al fetichismo es constante en toda su larga «crítica a la economía política», pues en ésta no solo se propone mostrar sus errores, sino sus mistificaciones y la necesidad de las mismas.

Frecuentemente *El Capital* se lee como una profunda y radical crítica al capitalismo, a las miserias que genera y a las injusticias sobre las que cabalga. Esta lectura es correcta, y las páginas del libro están llenas de descripciones que lo avalan. El retrato que Marx hace del capitalismo, a partir siempre de documentos estadísticos e informes oficiales, y de valoraciones de periódicos y autores nada sospechosos de anticapitalistas, es desgarrador. Pero, aun reconociendo este hecho, que pone de relieve su actitud ideológica, su clara apuesta a favor de las clases populares, no deberíamos olvidar dos cosas. Una, que usa estas descripciones no tanto para conmover las conciencias cuanto para ilustrar sus tesis sobre la producción capitalista, como que al menos en aquella etapa la máquina no alivia las condiciones de trabajo, o que la lucha por la duración de la jornada era en aquellos momentos esencial para la obtención de plusvalor. Otra, que *El Capital*, aunque sea crítica del capitalismo, es fundamentalmente «crítica de la economía política», es decir, crítica de la conciencia de sí, de la representación de sí, del capitalismo; lo que evidencia que en Marx hay una constante y dominante voluntad crítica, sea de la explotación sea de la conciencia, y de la ciencia que la legitima.

Y esto nos lleva al fetichismo, a sus múltiples formas, de las cuales las más relevantes son el de la *mercancía* y el del *derecho*; con ser muy importante y efectista el del *dinero*, preferimos considerarla una variante de la forma mercancía; también hay un *fetichismo de «los derechos»*, pero lo trataremos dentro del jurídico.

Comencemos por fijar el concepto situándolo en su escenario, que no es otro que el de la ontología del ser social. En el capítulo primero de *El Capital*, Marx distingue dos modalidades de fetichismo en función de la ontología particular a la que remite. Presta mayor atención al fetichismo *esencialista*, que procede de la naturalización de lo histórico, es decir, de la reificación o cosificación de lo que son simplemente relaciones sociales; pero también menciona otra modalidad, que se corresponde con una ontología *subjetivista*, que diluye cualquier consistencia de la realidad. Sabemos que para Marx la realidad social es un producto de la práctica humana, que todo lo social es algo producido por los hombres en la historia, que incluso ellos mismos se hacen a sí mismos al cambiar el mundo; es decir, en su ontología hay una clara apuesta por la determinación *social* e *histórica* de toda realidad, incluido el hombre; en ella no caben esencias eternas ni naturalezas presociales. De ahí que su ontología se enfrente a la *esencialista*, que naturaliza lo que es histórico-práctico, tal que los productos y relaciones humanos se cosifican, se sacralizan, deviniendo fetiches; y a la *subjetivista*, que debilita el ser social, lo banaliza, le quita toda consistencia, lo disuelve en momentos de la subjetividad, contingentes y precarios, sin sustancia. O sea, se enfrenta a dos formas de fetichismo: al que *naturaliza* lo que es producto humano y al que *subjetiviza* lo que es histórico social.

Fetichismo de la mercancía

El fetichismo de la mercancía es su «devenir fetiche», es decir, su sacralización y, por tanto, su divinización. Este carácter de fetiche hace que la mercancía aparezca como algo «fantasmagórico», «enigmático», «misterioso», «místico» o «ilusorio», dice Marx, ante lo cual el sujeto adopta

una posición reverencial, de sumisión, de acatamiento. Este efecto fetichista no solo lo sufren los mercaderes, pragmáticos y fieles, sino también los economistas, los teóricos del sistema mercantil, sus sacerdotes. El fetichismo supone la entrega en cuerpo y alma al movimiento ciego de la mercancía, que deja de ser vista conforme a su realidad, como mero producto humano destinado a satisfacer necesidades profanas, para presentarse como entidad sagrada, exterior, autónoma, a cuyo ritmo bailamos.

No es trivial que Marx comience *El Capital* con un capítulo sobre la mercancía. A primera vista, nos dice, la mercancía es una cosa humilde, trivial, cuya acumulación constituye nada menos que la riqueza de las naciones; en cambio, su análisis nos revela que es «una cosa complicadamente quisquillosa, llena de sofística y de humoradas teológicas»[30]. A las miradas ingenuas y superficiales del comprador, que solo ve en ella sus propiedades naturales, su valor de uso; o del mercader, que solo ve su valor de cambio; o del economista, que ve en ella un mero resultado del trabajo humano; a esas miradas la mercancía no les revela su misterio. La mirada crítica de Marx, en cambio, penetra la máscara y descubre una inagotable pluralidad y complejidad de formas, con un hechicero juego de metamorfosis; ante esa mirada revelan, dice Marx, cualidades metafísicas, suprasensibles, enigmáticas e inquietantes. Marx descubre «el carácter místico de la mercancía»; y descubre que ese mundo que hay en ella no proviene de la misma (ni como ser natural ni como mero producto del trabajo), sino que le viene de fuera. ¡La mercancía tiene su ser fuera de ella! Esa es la primera lección: todos los fetiches, incluidos los dioses, son unos «mandados».

Veamos cómo el devenir fetiche de la mercancía no es algo accidental, ni un mero error, sino algo históricamente necesario, que pone en juego la existencia humana. Para comprender esto, remontémonos

---

30 *Ibid.*, I, 1

imaginariamente al origen de la economía mercantil simple. Allí los trabajadores directos producen víveres para su existencia, todos con valor de uso. Parte de estos víveres les sobran, no pueden consumirlos, no valen nada: pero como necesita otras cosas que él no produce, lleva estos productos excedentes al mercado, un espacio social creado por los hombres. Y entonces comienzan a ocurrir cosas maravillosas.

El mercado, aunque él no lo sepa, es la *patria de las mercancías.* Allí hay leyes, orden, jerarquía, distinciones. Aunque todas son ciudadanas «iguales», no todas tienen las mismas credenciales y títulos, no todas valen lo mismo. ¿Por qué ese enigmático orden? Antes de entrar en el mercado, en esa república de las mercancías, eran meros productos del trabajo, y como tal incomparables entre sí, inconmensurables; ninguno era mejor que los otros, no eran jerarquizables. No se distinguían ni por su origen; al fin todos eran hijos del trabajo, todos se habían hecho con gasto de cerebro, nervios, músculos, sensibilidad. Por tanto, el enigma del orden y jerarquía del mercado hay que buscarlo en la entrada al mismo, en el umbral de la puerta del mercado, en el cambio de esencia que se da al pasar de «producto del trabajo» (afuera) a «mercancía» (adentro). En ese cambio, que no afecta a la *cosa* sino a su *figura*, a su forma de aparecer y actuar, a su función en esa república de las mercancías, surge el «enigma» que sorprende a la mirada ingenua pero que la mirada crítica descifra: «La igualdad de los trabajos humanos cobra la forma objetiva de una igualdad de materialidad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humana por su duración cobra la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo; y, por último, las relaciones entre los productores, relaciones en el seno de las cuales se actúan aquellas determinaciones sociales de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los productos del trabajo»[31].

31 *Ibid.*, I ,1

Cita un poco obscura, pero muy relevante, que debemos clarificar. Nos dice al menos tres cosas, que ejemplifican la misma idea. Una, que la mercancía *oculta su origen humano*; la mercancía aparece en una forma fenoménica ocultando su realidad o esencia, su ser producto del trabajo; aparece como algo con valor propio, natural, que se intercambia según la regla de igual valor. Otra, que *oculta su origen social*, pues oculta que su magnitud de valor, que determina su estatus en la patria de las mercancías, no es el que corresponde al tiempo de trabajo empleado en su propia producción, sino que corresponde a una determinación social abstracta: al valor medio necesario para su producción social. La tercera, que *oculta* las relaciones de producción entre los productores, al presentarse en escena como manteniendo relaciones autónomas entre ellas, ocultan su vinculación con los productores, no les importa quién las lleve.

Esto es muy importante, pues al ocultar las relaciones sociales que están en su base, la mercancía oculta que también ella es una relación social. Marx dice con razón que las mercancías no van solas al mercado; necesita quien las lleve a cuestas. Pero la imagen encierra una buena metáfora; los productores son los porteadores, los lacayos de las mercancías en cuanto entran en la lonja. Allí no cuentan para nada. Allí ellas se mueven, se relacionan, se intercambian, conforme a su valor y éste no lo establece el productor; ¡ya le gustaría! Allí la mercancía toma vida propia, se comporta como un ser natural con derechos naturales. Los productores se mueven al baile de las mercancías: éstas determinan sus funciones –sus «formas» o «modos de ser»–, al hacerlos pasar alternativamente por las figuras de vendedor y comprador; la relación de valor entre ellas determina el éxito o el fracaso de su trabajo, su vida o su muerte. El productor no establece el precio; las proporciones de intercambio se fijan exteriormente, como si las mercancías decidieran por ellas mismas. En rigor, y pensándolo bien,

ni siquiera ha elegido producirlas, pues está previamente condenado a producir aquello que pueda llevar al mercado, lo que éste vaya demandando. Es el juego de las mercancías lo que va determinando su vida.

Así desvela Marx la inevitabilidad del fetichismo naturalista: algo social como la mercancía acaba funcionando como natural, como trascendente al productor que la creó; el ser del trabajador y las relaciones sociales que establece se ven desde el espejo de la mercancía, se ven como relaciones mercantiles, mediadas por su ley de intercambio, conforme a propiedades que aparecen como «naturales». Ése es el enigma cuyo desciframiento pasa por reconocer la aparición de lo imaginario en la representación. En el mercado todo es ficción, dice Marx, todo es ilusión: se toma como forma fantasmagórica de una relación entre cosas lo que es simplemente una relación entre los hombres. Este fetichismo es análogo al de la alienación de la conciencia en la religión.

Es importante la descripción del proceso fetichista, pero lo es más la tesis que lo sostiene: el fetichismo es una ilusión intrínseca al mundo mercantil, de la que no podemos escapar sin romper con el mundo de las mercancías. De cara a una perspectiva de emancipación, como aquí nos interesa, la conclusión de Marx es rotunda: de la misma manera que la explotación por extracción de plusvalía es intrínseca al capitalismo, el fetichismo, la ilusión idólatra, le es igualmente intrínseca en tanto producción mercantil.

Ésta es la tesis que Marx argumenta. En la producción mercantil simple, los productos devienen necesariamente mercancías porque son realizados privadamente, independientes unos de otros. Los productores no toman conciencia de que están formando parte de un proceso de trabajo social global, pues solo en el momento del intercambio entran en contacto social; pero desde su privacidad e inconsciencia ya formaban parte del mismo. Aunque los objetos que producen son privados, independientes, no formando parte de un proyecto social planificado

de producción, se revelan sociales a la mirada crítica, es decir, deseados y con valor para los otros, en el momento del intercambio; y esta deseabilidad por los otros, que hace posible, conveniente y necesario el intercambio, se anticipa en la conciencia del trabajador privado; esta necesidad social de los otros es tenida en cuenta, aunque de forma abstracta, por el trabajador privado que decide «individual y libremente» qué, cómo y cuándo produce. Pero, dado que los trabajos privados no aparecen como trabajo social hasta que esa utilidad social de los productos se hace efectiva, es decir, hasta el momento del intercambio, lo que se visibiliza es que este intercambio es el que pone en relación a los productos y, a través de ellos, a los productores. Por eso sus relaciones aparecen como naturales, presociales; y así oculta su esencia social.

El efecto es obvio: la mercancía, genuinamente objeto social, impensable sin vida social, es representada como objeto natural; en consecuencia las relaciones entre mercancías son vistas como relaciones independientes; y, en fin, las relaciones entre productores, mediadas por las mercancías, quedan ligadas y subordinadas a las de éstas. El resultado es que los productores bailan el baile de la mercancía, que al fin no es otra cosa que su producto independizado; del mismo modo que en la alienación religiosa se baila el baile de la divinidad, al fin una creación «demasiado humana».

¿Es posible salir de esta falsa conciencia? Hay que comenzar por reconocer que no es nada fácil, pues la conciencia del fetichismo, como de la alienación, no acaba con ellos. Marx señala que la apariencia propia de la forma fenoménica fetichista, aunque ilusoria, no acaba con la ilusión de la conciencia. La ilusión está determinada objetivamente, es un efecto objetivo: «Por eso, ante éstos, las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son».[32] Bien,

[32] *Ibid.*, I ,1

pero, descubierta la verdad, ¿podemos superar esta falsa conciencia? Tal vez sí, pero no superaremos la «falsa existencia»: mientras vivamos en la patria de las mercancías seremos *metecos* a su servicio.

Nuestra conciencia se rebela, pues nos gusta vernos dueños de las mercancías y, sobre todo, de nosotros mismos. Pero hemos de asumir, nos dice Marx, la inevitabilidad de esa hegemonía de las mercancías, que no es un accidente ni un acto de barbarie, sino que deriva de la lógica del intercambio simple iniciado por los hombres como forma inevitable de lucha por la vida. Al devenir mercancías los productos del trabajo, en el transcurso histórico conquistan su independencia, adquieren vida propia, autonomía, y lo que es más definitivo: imponen su ley a quienes viven de y gracias a ellas. Y ese proceso es inexorable en cuanto que es el modo que tienen los productores de mercancías de conseguir su fin, la pura y simple sobrevivencia. Para ello, se comprende, pagarán cualquier precio; por ello, se entiende, las divinizarán y rendirán culto.

Claro que el propietario de las mismas puede negarles esa autonomía mediante la violencia física, en un acto de poder (¿lucidez?); claro que puede romper con su lógica e imponerles su libre voluntad; es decir, puede secuestrar su ciudadanía, sacarlas del mercado y mantenerlas en el sometimiento a su voluntad en la unidad productiva familiar. Pero tal acto solo puede realizarse negando su esencia de mercancía, aniquilándolas; para ello habría de sacarlas del circuito de intercambio, considerándolas como meros medios de vida (como súbditos), como cosas para sí, o sea, regresándolas a un espacio-tiempo anterior al del mercado capitalista. Y esto es un acto suicida en el momento histórico de la economía mercantil, en que el ser humano vive de la mercancía y, en consecuencia, para la mercancía. No en vano, conscientemente o no, el productor la creó no para sí, sino para el mercado; ya fue concebida desde las exigencias y posibilidades dictadas por el mercado.

Por tanto, para que las mercancías sean mercancías y produzcan los beneficios de la mercancía (la sobrevivencia de los hombres), sus poseedores han de someter su voluntad a la de la mercancía, han de tener una voluntad de mercancía, voluntad de tratarlas como tales, producirlas en función de su utilidad para los otros y a los ritmos de los otros, llevarlas al mercado e intercambiarlas según sus reglas (equivalencia de valor), de enajenarlas por su valor a cambio de las del otro. Y así se inicia un proceso de destino incierto, en el que salvando la esencia de la mercancía el productor pone en juego la suya; respetando la vida de la mercancía se condena a sí mismo a una vida inesencial; respetando el derecho de ciudadanía de las mercancías acabará perdiendo su condición de ciudadano. No es consciente de este proceso, pero lo sufre día a día. ¿Cómo puede soportarlo y seguir satisfecho el baile de la mercancía? La respuesta es obvia: por el fetichismo, que cual espejo encantado le permite -le fuerza- a ver su vida en la vida de la mercancía. Enajenado en la mercancía, se presenta y goza como suyos los «derechos» de la mercancía; vive como realización de la mercancía, vive la autonomía de la mercancía como suya. Y así se siente autor de sí mismo, libre, igual, e incluso fraternal; vive la única vida que puede vivir, una vida mediada, prestada, en definitiva, una vida imaginaria, simulada.

Fetichismo del derecho

En *La cuestión judía* y *La Sagrada Familia* definía Marx las *Declaraciones* de derechos como la «filosofía del estado burgués»; es decir, en lugar de poner los derechos del hombre como ideal de la humanidad los valoraba como la forma de un estado particular, y por tanto con la función de instaurar y defender un orden, el de la sociedad individualista burguesa. Por otro lado, ya vimos que tempranamente

había tomado conciencia de que la esencia del estado no era la «vida ética» prevista en la filosofía hegeliana, sino que tenía por función fijar y reproducir la particularidad, la primacía de las determinaciones privadas. Pues bien, es aquí, en el fetichismo del derecho, donde Marx aporta la conceptualización de esa idea.

Para entender su análisis, situémonos de nuevo en el mercado, la patria de las mercancías. Ya hemos visto que en ese país los poseedores de mercancías son extranjeros, es decir, no tienen derechos propios. Pueden residir allí solo en calidad de poseedores de un contrato de trabajo, consistente en hacer de propietarios privados con voluntad de intercambiar sus mercancías según las reglas de éstas, las reglas del mercado: «Las mercancías no pueden irse ellas mismas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Tenemos, pues, que preguntarnos por sus guardianes, por los poseedores de mercancías. (...) Para relacionar esas cosas las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades habitan en aquellas cosas, de tal modo que cada poseedor de una mercancía solo pueda apoderarse de la ajena por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos, enajenando el primero su propia mercancía. Es necesario, por consiguiente, que ambos guardianes se reconozcan como propietarios privados. Esta relación jurídica, que tiene por forma de expresión el contrato, hállese o no legalmente reglamentada, es una relación entre voluntades en la cual se refleja la relación económica. El contenido de esta relación jurídica o de voluntades viene dado por la relación económica misma».[33]

El texto es elocuente, habla por sí solo. La «sociedad» en una economía mercantil es posibilitada por la naturaleza de la mercancía,

[33] *Ibid.*, I ,1

y a la medida de ésta. Aunque repugne a nuestras conciencias, las mercancías nos unen, el mercado es nuestro espacio común, nuestro simulacro de universalidad.

Como el mercado solo reconoce mercancías y propietarios guardianes de las mismas, entendemos que las mercancías convierten a sus productores (hasta ese momento solo «poseedores») en *propietarios*, les exigen que actúen como propietarios, que se vean unos a otros como propietarios. Pero las mercancías exigen más. Para ser intercambiada –y ésta es la voluntad de la mercancía, pues si no lo consigue muere como mercancía–, para ser vendida, necesita también de su guardián, y necesita que éste aparezca como poseedor con poder legítimo (propietario) de disponer de ella, es decir, como persona libre: libre propietario de su capacidad de trabajo, de su cuerpo, de su alma. Y es lógico que así sea, pues llevar mercancías al mercado e intercambiarlas supone que se vean y reconozcan unos a otros como dueños de sí mismos, de sus actos, de sus obras; son exigencias derivadas de la teoría de la propiedad de Locke, al que Marx atribuye la mejor fundamentación liberal de la misma. Solo pueden comprar y vender si son propietarios y libres. El mercado, pues, exige la ruptura de los vínculos político jurídicos de adscripción a la tierra y vasallaje feudal; exige el nacimiento de sujetos libres e independientes.

Resaltemos que Marx está mostrando que los derechos del hombre tienen su origen, su exigencia, en el mercado. Es el mercado capitalista el que exige la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad. El capitalismo solo es posible si el poseedor de dinero encuentra en el mercado al trabajador libre. Marx dice con ironía de este espacio luminoso de libertad: «libre en doble sentido: en tanto que persona libre que dispone de su fuerza de trabajo como de mercancía suya, y en cuanto que no tiene otras mercancías que vender, que está expedito y exento, libre de todas las cosas necesarias para la realización de su

fuerza de trabajo»[34]. Libre propietario de su fuerza de trabajo, «libre» de los otros medios de producción, libre de la «pesada» carga de la propiedad de los medios de producción, dice con ironía.

Pero la condición de propietario libre no es la única determinación impuesta por las mercancías a sus guardianes. No es suficiente, dice Marx: han de ser *propietarios libres e iguales*. En el mercado, el propietario de la fuerza de trabajo y el del dinero se enfrentan como sujetos libres e iguales, «con dignos poseedores de mercancías», sin más diferencia entre ellos que el objeto que uno vende y otro compra, que uno posee su fuerza de trabajo y necesita dinero y el otro posee el dinero y necesita la fuerza de trabajo. Por tanto, en la imagen alienada del mundo, una diferencia inesencial resulta casi providencial, pues así cada uno podrá conseguir lo que necesita. En sustancia, «personas iguales». ¡Y todo gracias a las exigencias de la mercancía!

Marx es contundente: la «idea de igualdad humana» solo podía aparecer y arraigar en las conciencias como «supuesto» exigido por el mercado en una sociedad de mercado, es decir, en una sociedad de mercancías. Así, la sociedad de propietarios libres e iguales es la condición que pone el mercado, una exigencia inexorable de éste. Pero esa sociedad se expresa en la sociedad moderna capitalista, donde libertad, igualdad y propiedad constituyen su forma jurídica. Por tanto, el contenido de esta relación jurídica es una determinación económica; nada menos que los derechos del hombre, el bien más preciado y puro de esa forma de sociedad, se revelan como una exigencia de la mercancía. No es la razón su fuente, ni siquiera el Estado, sino el prosaico mercado.

En fin, no es difícil argumentar que si la forma jurídica es determinada por la forma mercancía, el fetichismo jurídico es una determina-

34 *Ibid.*, I ,1

ción del fetichismo económico; por tanto, el fetichismo jurídico ha de ser pensado como la naturalización de la forma jurídica, que de determinación sociohistórica del mercado pasa a ser pensada como forma natural de la sociedad: los derechos naturales. Si en el fetichismo de la mercancía el trabajo humano abstracto y el tiempo de trabajo aparecen como valor y magnitud de valor, y las relaciones entre productores aparecen como relaciones entre sus respectivas mercancías, en el fetichismo jurídico el intercambio entre productores-propietarios, mediante un contrato voluntario y conforme a la ley del valor, o igualdad de equivalente, aparece a su vez como forma jurídica concretada en los derechos del hombre. En ambos casos, la manifestación fetichista consiste en la naturalización de las formas de la mercancía y del intercambio, tomar por naturales las exigencias del mercado.

Dice Marx que «el valor no lleva escrito en la frente lo que es», oculta su esencia de trabajo humano abstracto, de tiempo de trabajo gastado en la producción; lo mismo que el plusvalor no lleva visible la etiqueta que lo identifique como apropiación del trabajo de otro. El fetichismo funciona, así, como ocultación o enmascaramiento. Oculta incluso «la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna» y, consecuentemente, la relación-capital, la explotación del capital, tras la máscara de una representación del capital que por sí mismo engendra plusvalor. Y este enmascaramiento tiene por objetivo último la reproducción del capitalismo.

Creo que podíamos decir algo similar de los derechos, que no dicen todo lo que son, que esconden su origen y se reviste de bellas heráldicas. El fetichismo funciona siempre igual, enmascarando una realidad, en el doble sentido de legitimarla como natural o como voluntariamente puesta por los hombres y de ocultar la otra realidad que suplanta, domina e impide aflorar. Los derechos son sin duda una defensa de los individuos, incluso de los más débiles, como la liber-

tad del mercado es una protección frente a los terribles vínculos de servidumbre; pero también, y al mismo tiempo, los derechos son una forma de dominación, pues responden a una necesidad del modelo económico hegemónico al que ineluctablemente tienden a reproducir.

Y la historia nunca se acaba

Aún le quedó tiempo de vida, aunque muy desgastada, para conocer otra burla de la historia: su sueño de una Alemania unificada iría acompañado de su conversión en «un cuartel prusiano» y de la humillación de Francia, a quien Bismarck impuso onerosas condiciones de paz. Y cuando más negro era el presente reaparece una luz de esperanza, nada menos que de manos de aquella fuerza en la que había visto el sujeto de emancipación. Apenas la burguesía francesa se rinde sin condiciones al Kaiser Guillermo I (18 de enero de 1871 en Versalles), los obreros sacan sus banderas rojas en los barrios de París (18 de marzo de 1871). Las tropas abrieron fuego contra el pueblo, sin reparar en mujeres y niños. Esto provocó la insurrección general, y hasta los soldados se rebelaron contra sus mandos. El grito de «¡Viva la Comuna!» recorrió la ciudad y el 28 de marzo se eligió y constituyó la comuna obrera.

Marx siguió de cerca los acontecimientos, pues veía en la Comuna la expresión de la «dictadura del proletariado»; la historia daba forma a la idea abstracta del *Manifiesto*, expresaba su contenido real. Marx interpretaba que, fuera cual fuere su destino, era una conquista «irreversible» en la historia; podrán destruirla, pero no se eliminará como horizonte a conquistar. Estos hechos dan vida a su reflexión sobre *La guerra civil en Francia*, escrito a instancias del Consejo General de la *AIT*, que se difundiría en diversos idiomas. Junto a una crónica fiel de

los acontecimientos, este texto desarrolla las dos ideas políticas más importantes en la lucha por el socialismo, y que habían sido fuente de conflictos y disensiones entre los anticapitalistas. Una, la estrategia de la conquista del poder, la otra, el uso del poder una vez conquistado. Marx dirá: «(La Comuna) fue en esencia un gobierno de la clase trabajadora, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase explotadora; fue la forma política, al fin descubierta, para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo».

Tareas menos gratas fueron las de afrontar los constantes problemas ideológicos que aparecían en la *AIT* y en el Partido Socialdemócrata Alemán, que ayudó a fundar. Un día Bakunin, otro Herr During, Marx no abandonó su lucha principal, su principal forma de participar en la lucha: hacer penetrar en la conciencia de los trabajadores y sus dirigentes lo que consideraba la posición científica en la lucha política. Nunca cesó en este empeño. Una prueba de su celo nos la ofrece con ocasión del *Congreso de Gotha*, del 22 al 25 de mayo de 1875, donde se fundó el SPD, por la unión del Partido Obrero Socialdemócrata, liderado por A. Bebel y W. Liebknecht, y la Asociación General de Obreros Alemanes, que seguían el ideario de F. Lassalle. Marx veía con buenos ojos la unión, pero no estaba dispuesto a hacer concesiones ideológicas a la tendencia lassalliana, de ahí que sometiera a dura crítica el proyecto de programa, que al fin acabaría aprobándose. Las críticas de Marx serían posteriormente publicadas por Engels, bajo el título *Críticas al Programa de Gotha*. Para ilustrar ese celo de Marx en vigilar los conceptos nos basta recoger su crítica a la primera frase del primer párrafo, que decía: «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura». La expresión podría parecer tópica e intranscendente a cualquier dirigente socialista, pero Marx vio en ella al demonio, como se ve en su respuesta a la misma: «El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los

valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que a su vez no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y solo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos y medios. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por tanto, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, quienes se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso». Exigencias teóricas que solo se comprenden desde su convicción en que el destino de la lucha obrara se juega en el rigor de los conceptos.

Lamentable y paradójicamente, esa tarea de producción científica se veía obstaculizada por la defensa de la misma en la política; Marx no acabaría los otros dos libros previstos de *El Capital*; y mucho menos sus anteriores y ambiciosos proyectos de la *Crítica de la economía política*, de la cual *El Capital* era una parte. Los problemas políticos y los familiares (Jenny murió el 2 de diciembre de 1881), el excesivo trabajo ideológico y la creciente debilidad de su cuerpo, constituían un paisaje donde era cada vez más difícil remar. Resistió bastante bien la enfermedad, la pobreza, la muerte de sus hijos, los golpes del poder,

las derrotas, pero se cobraron su precio y llegó a sus últimos años muy debilitado; sus sentimientos ya no tenían la fuerza que mostraba en algunas de sus cartas a su esposa, y tampoco estaba ella para suscitarlos.

Y así le llegó su hora, que aún le permitió vivir otra tragedia, la muerte de su *Jennychen*, la mayor de las tres hijas que le quedaban: al menos no sufrió los suicidios de sus otras dos hijas, Eleonora y Laura. Siempre la muerte es en esencia la negación de la vida, pero en Marx hasta la forma de su muerte negaba la de su vida. El 14 de marzo la fiel Leschen sale de la habitación dejándolo semidormido, y «en dos minutos se extinguió, pacíficamente y sin dolores», dice Engels a F. A. Sorge en carta del 15 de marzo, Y añade: «La humanidad ha perdido una cabeza, y se trata de la cabeza más grande de nuestra época». Seguro que es un juicio de amigo, pero bastaría matizarla con «una de las cabezas más lúcidas de la época» para que fuera un verdad empírica poco contestable.

APÉNDICES

SOBRE LOS ESTUDIOS MARXIANOS

La historiografía marxiana es casi doblemente infinita, en cantidad y variedad. El problema no es encontrarla, sino seleccionarla; por eso nos limitaremos a sugerir algunas lecturas que ayuden a ir un poco más allá en el conocimiento de la vida y las ideas de Marx.

En cuanto a las biografías, es casi obligado mencionar a la más clásica, de 1918, de F. Mehring, *Karl Marx, la historia de su vida* (México, Grijalbo, 1957); más actualizada, con el énfasis en el Marx organizador del movimiento obrero, pero igualmente acrítica es la de Heinrich Gemkow, *Carlos Marx, biografía completa* (Buenos Aires, Cartago, 1975); peculiar y atractiva desde su enfoque anarquista es el trabajo de Maximilien Rubel *Ensayo de biografía intelectual* (Buenos Aires, Paidós, 1970). Más neutro, cuidando las obras de juventud, es el de A. Cornu, *K. Marx et E. Engels. Leur vie et leur oeuvre* (París, PUF, 1955); muy provocador, revelando el ser vivo oculto bajo el personaje, es el de Francis Wheen, *Karl Marx: A Life* (Madrid, Debate, 2000). Y un trabajo reciente, que presta especial atención al Marx periodista, el de Jonathan Sperber, *Karl Marx. Una vida decimonónica* (Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. Barcelona, 2013). Y, por poner fin, muy sugerente, por tratarse de historia viva, es el libro colectivo *Mohr und General: Erinnerungen an Marx und Engels* (Berlin, Dietz, 1965), que recoge las rememoraciones de A. Bebel, E. Bernstein, K. Kautsky, P. Lafargue y W. Liebknecht.

Para profundizar en la filosofía de Marx recomendamos como estudio general el de Michel Henry, *Marx* (París Gallimard, 1976), en dos volúmenes; y R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, C.U.P, 1972).

Para ampliar aspectos particulares de su filosofía recomendamos, sobre la alienación, H. Marcuse, *Marx y el trabajo alienado* (Buenos Aires, Cepe, 1972) y I. Mészaros, *La teoría de la enajenación en Marx.* (México, Era, 1978); sobre el debate en torno al "joven Marx", J. M. Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx* (Barcelona, Península, 1975); sobre el humanismo, A. Sánchez Vázquez, *La filosofía de la praxis* (México, Grijalbo, 1980) y L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (México, Siglo XXI, 1967); sobre el materialismo histórico, M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico* (Madrid, Alberto Corazón, 1974); sobre la libertad, M. Galcerán, *El concepto de libertad en la obra de K. Marx*, 2 vols., (Madrid, Univ. Complutense, 1984); sobre los diversos manuscritos económicos, A. Negeri, *Marx más allá de Marx* (Madrid, Akal, 2012), y E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos de 1861-1863* (México, Siglo XXI, 1988); sobre *El Capital*, Francis Wheen, *Historia de El Capital de Karl Marx* (Buenos Aires, Debate, 2007); C. Fernández Liria y L. Alegre Zahonero, *El orden de El Capital* (Madrid, Akal, 2010), F. Martínez Marzoa, *La filosofía de El Capital* (Madrid, Taurus, 1983); y I. Meszaros, *Más allá del Capital.* (Caracas, Vadell Hermanos, 1999. Sobre el trabajo y la teoría del valor J. Rifkin, *El fin del trabajo* (Buenos Aires, Paidós, 1996); R. Castel, *La metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado* (Buenos Aires, Paidós, 2006); y B. Coriat, *El taller y el robot* y *El taller y el cronómetro* (Madrid, Siglo XXI, 1993 y 2001). Por último, un clásico en los estudios de Marx, apropiado para introducirse en sus conceptos económicos: E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx* (Madrid, Siglo XXI, 1974).

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Karl Marx	Historia, pensamiento y cultura
	1811. Ned Ludd destruye telares y fábricas.
1818. Nace Marx el 5 de mayo en Tréveris, en una familia de profunda tradición judía.	
	1830. En julio, en Francia, se produce «Las tres Gloriosas».
	1832. *Reform Act*, en Inglaterra.
1836. Ingresa en la Universidad de Bonn para estudiar Derecho.	
1837. Se traslada a Berlín y continúa los estudios de Derecho.	

Vida y obra de Karl Marx

1863. Comienza la redacción definitiva de *El Capital.*

1866. Marx acaba el primer libro de *El Capital*, que se publicará el año siguiente.

1871. Redacta el folleto sobre *La guerra civil en Francia.*

1872. Firma el acuerdo para la edición en francés y se publica la edición en ruso de *El Capital.*

1873. Sale la segunda edición de *El Capital.*

1874. Se le niega la ciudadanía británica.

1875. Crítica al *Programa de Gotha* del SPD alemán.

1881. El 2 de diciempre murió Jenny, su esposa

1883 En enero muere su hija Jenny, en París. Marx la sigue de cerca, el 14 de Marzo. Fue sepultado en el cementerio de *Highgate.*

Historia, pensamiento y cultura

1864. Fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores. Marx es elegido miembro de la ejecutiva.

1865. Muere Proudhon.

1871. Comuna de París.

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

MARX

Del ágora al mercado

Filósofo, periodista, economista, dirigente político, Marx es mucho más que el padre del comunismo (al menos de ese comunismo que hoy parece arrumbado en la cuneta de la historia). Su materialismo histórico representa una innovadora y poderosa herramienta para la interpretación de los procesos sociales e históricos, que parte de la centralidad del trabajo y las condiciones materiales de vida en la adecuada comprensión de las superestructuras jurídicas, ideológicas y conceptuales de cada época. Un pensamiento con el que se alumbra una nueva antropología filosófica, en la que el hombre y su conciencia son el resultado de su propia interacción con el mundo.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

